# لم أعرب الفعل المضارع ؟

بقلم : عبد القادر المهيري

يعتبر الإعراب من أهم خصائص العربية في نظر النحاة ، فهو السبيل إلى « الإبانة عن المعاني بالألفاظ » على حد تعبير ابن جني (1) ؛ وليس من قبيل الصدف إن كان مشتقا من « أعْرَب » بمعنى أوضح الغامض وكشف الخفي وأظهر المستور ، وليس من المستغرب أن يروا فيه عنوان الفصاحة (2) وأن يعتبروه مرتبة « شريفة » تسمو على البناء (3) ، فالكلام المعرب يضمن الإبلاغ بما يحتويه من علامات لإقامة الفروق بين عناصر الكلام . وللإعراب إذن دور تمييزي ومن ثم فهو مفيد معنويا ، أي له وظيفة تبليغية ، ويندرج ضمن بقية العلامات اللغوية التي لا غنى عنها في تأدية المعاني .

إن وضع قضية الأعراب بهذه الطريقة يقتضي من الباحث لا أن يحدد لكل حالة إعرابية وظيفة معنوية فحسب ، بل أن يسعى أيضا إلى التدليل على ان فائدة الإعراب حاصلة في كل أقسام الكلام التي يطرأ عليها ، فهل تمكن

---

(1) الخصائص 1 ص 35 .

(2) المصدر السابق ص 36 .

(3) المصدر السابق ص 83 .

الدارسون قديما وحديثا من تجاوز الاعتبارات المبدئة الخاصة بدور الإعراب في الكلام واستطاعوا أن يوضحوا نوع الوظيفة التبليغية لكل حالة إعرابية مهما كان قسم الكلام الذي ينتمي إليه العنصر المعرب ؟

لقد وضع النحاة قديما هذه القضية على بساط الدرس ، وتساءلوا عن الأسباب التي من أجلها « دخل في الكلام (4) » الإعراب ؛ ومن الطبيعي أن يتناول النحاة هذا الموضوع ؛ فالإعراب ظاهرة لفظية أي عنصر يلتفظ به المتكلم كما يتلفظ ببقية عناصر الكلمة ، وليست الألفاظ إلا « أزمة للمعاني و« أدلة » عليها على حدّ تعبير إبن جني (5) بل هي نوع من « تحصين (6) » للمعنى . فمن المنتظر أن يجد النحوي لظهور الإعراب في الكلمة أسبابا تبررها . وإذا كان ابن جني كأنه يستعمل كلمة « إعراب » في معني عام عندما يوردها في عنوان كتابه « سر صناعة الإعراب » فيحملها مفهوم أداء الأصوات أداء صحيحا ، فإنه في كتاب الخصائص (7) يحصر معناها في مفهوم التغيير الذي يطرأ على أواخر الكلمات في الجملة ، وهذا ما تدل عنه الأمثلة التي يدعم بها قوله بأن الإعراب هو الإبانة عن المعاني بالألفاظ ». ويقر كل النحاة تقريبا (8) بأن للإعراب دورا معنويا ، وهذا هو معنى قول ابن يعيش : « الإعراب إنما يُؤْتَى به للفرق بين المعاني (9) » ، وكذلك معنى قول ابن الخشاب : « وفائدتُه أنه يفرق بين المعاني المختلفة التي لو لم يدخل الإعراب الكلمة التي تتعاقب عليها تلك المعاني التبست (10) » .

(4) انظر في كتاب الايضاح في علل النحو للزجاجي الفصل الذي عنوانه « باب القول في الاعراب، لم دخل الكلام ؟ » ص 69 ط 1959/1378 .

(5) الخصائص 1 ص 312 .

(6) المصدر السابق 1 ص 150 .

(7) المصدر السابق 1 ص 35 .

(8) باستثناء قطرب : انظر : الايضاح في علل النحو ص 70 .

(9) شرح المفصل 1 ص 49 .

(10) المرتجل في شرح الجمل ص 34 .

فالإعراب حسب هذه الأقوال هو مجموعة من العلامات بالمعنى الحديث لهذه الكلمة رغم صغر حجم هذه العلامات وأحيانا تمثلها في انعدام صورة صوتية معينة . فهو يتجسم في سمات ملموسة تنم عن نوايا يقصدها المتكلم ؛ ثم إن كل سمة من هذه السمات لا تستمد دلالتها المعنوية الا باختلاف بعضها عن بعض أو حسب التعبير الحديث بمقابلة بعضها بعضا ؛ وهذا الاختلاف يترجم عن اختلاف المعاني بعضها عن بعض أو عن الفروق بينها ؛ وهكذا تبدو وسائل الاعراب كغيرها من الوسائل اللغوية من أصوات وكلمات تستمد قيمتها من اختلافها وتضطلع بدور تمييزي . لكن ما هذه المعاني التي يفيدها الإعراب ؟ ليست هي بدون شك المعاني اللغوية المستفادة من كل كلمة على حدة ، فهذه تتميّز باستقرار نسبي ، والإعراب يفيد المعاني التي « تتعاقب » على الكلمة على حد تعبير ابن الخشاب وهي المعاني الناتجة عن العلاقات التي تتكون بين عناصر الجملة ، هي معاني الفاعلية والمفعولية والإضافة وهي ما يسمى في التعبير الحديث بالوظائف . وقد وضح الزجاجي ذلك بقوله : « إن الأسماء لما كانت تعتورها المعاني ، فتكون فاعلة ومفعولة ومضافة ومضافا إليها ، ولم تكن في صورها وأبنيتها أدلة على هذه المعاني بل كانت مشتركة ، جُعلت حركات الإعراب فيها تنبىء عن هذه المعاني (11) .

فصيغة الكلمة التي تمكن من تمييزها عن غيرها وتكسبها المعنى اللغوي الخاص بها هي في كل أنواع الكلام ، فلا يمكن للإنسان أن يستفيد منها غير معناها اللغوي المحدود ، فلذا وجب الإلتجاء إلى وسيلة أخرى تفيد ما يسميه عبد القادر الجرجاني بمعاني النحو (12) أي الوظائف ؛ ولذا يقول صاحب دلائل الإعجاز : « إن الألفاظ مغلقة على معانيها حتى يكون الإعراب

(11) الايضاح ص 69 .
(12) دلائل الاعجاز : 339 ، 405 ... ط القاهرة 1969/1389 .

هو الذي يفتحها ، وإن الأغراض كامنة فيها حتى يكون هو المستخرج لها ... (13) » .

بهذه المنماذج من آراء القدماء يتجلى أنهم وفقوا في وضع مشكل الإعراب ، واهتدوا إلى تقديم حل له من الناحية المبدئية حين اعتبروه عنصرا من عناصر التبليغ يساهم في ضبط المعاني وتخليص الكلام من الالتباس .

الا أن هذه التفسير لا يحل كل المشاكل ولا يزيل كل دواعي التساؤل وخاصة فيما يتعلق بموضوع العوامل وإعراب الفعل .

فالباحث في النحو العربي يتساءل عن وجاهة هذا التفسير ونجاعته في نظر النحاة أنفسهم عندما يراهم يخضعون الإعراب لمفهوم العمل ويبحثون لكل وجه من وجوه الإعراب عن عامل أو عوامل خاصة به ؛ فإذا كان المعنى سببا للإعراب فلم الإلتجاء إلى العوامل ؟ أليس في ذلك تفسيران مختلفان لظاهرة واحدة ؟ إلا أن النحاة لا يرون في ذلك ازدواجا بل يعتبرون أن الرابط متين بين العوامل والمعاني التي يفيدها المعمول . فالعامل هو على حد تعبير الاستارا بادى « ما يحصل بوساطته في ذلك الإسم المعنى المقتضي للإعراب (14) » فالمعاني هذه بمثابة الأغراض والعامل بمثابة الآلة « التي يقحمها بها المتكلم في الاسم ؛ فالفعل هو العامل في الفاعل لأنه به صار أحد جزئي الكلام » ، والحرف هو عامل الجر في الاسم « لأنه بسببه حصل كون ذلك الاسم مضافا إليه (15) » . إن تفسير الإعراب بالعوامل لا يعده النحاة تخليا عن دوره المعنوي بل يرون فيه طريقة عملية للتعبير عن هذا الدور ، لكن هذه الطريقة أفضت من الناحية التطبيقية إلى تفسيرات شكلية توهم الدارس بأن تغير الحركات في أواخر الأسماء والأفعال ناتج عن أسباب

---

(13) المصدر السابق ص 75 .

(14) شرح الكافية ، ج 1 ص 25 .

لفظية بحتة . كل هذا يغض النظر عن خروجهم بمفهوم العمل عن صيغته اللغوية المتمثلة في علاقته بالمعاني النحوية إلى صبغة منطقية هي أقرب إلى المنطق الشكلي منها إلى منطق اللغة الداخلي .

أما فيما يتعلق بإعراب الفعل فإنه لا يبدو أن ربطه الاعراب بالمعنى يسمح بحل كل المشاكل ، فلئن اعتبر قسم من النحاة أن ذلك صالح لكل المعربات أسماء كانت أم أفعالا فإن فريقا اخر لا يتجاوز به قسم الأسماء المعربة . فالمعاني النحوية التي يفيدها الإعراب في نظر هذا الفريق هو الفاعلية والمفعولية والإضافة (16) وهذه بدون شك وظائف لا يؤديها إلا الإسم ، والاسم وحده هو الذي تتغير معانية النحوية وتتنوع بتنوع علاقته بما يحيط به من العناصر في الكلام . وعلى هذا الأساس يعتبر الإعراب أصلا في الأسماء لأنها معرضة للمعاني المختلفة التي تقتضي دلائل تفرق بينها (17) ولأنها « لم تكن في صورها وأبْنِـيتها أدلة على هذه المعاني بل كانت مشتركة (18) » أما بقية أقسام الكلام فلا داعي لإعرابها إذ لا تتغير معانيها النحوية تغير معاني الإسم .

ويمكن تقريب أسباب هذه الإعتبارات بما ذهب إليه بعض المحدثين من تقسيم العلامات اللغوية إلى ثلاثة أقسام : قسم لا يحمل في ذاته ما يدل على وظيفته وقسم يتضمن ما يدل عليها وقسم ثالث يدل على وظيفة غيره (19) فالنوع الأول ليس فيه ما يحدد علاقته بغيره في التركيب وهو صالح ليقوم بوظائف مختلفة لا يمكن معرفتها إلا عندما يرد في جملة ، وتتحدد وظيفته إذ ذاك بمرتبته ، أو بالتغيير الطارىء على شكله ، أو بفضل إتصاله بكلمة تقـوم

(15) المصدر السابق ص 21 .

(16) الايضاح ص 77 .

(17) ابن الخشاب : المرتجل ص 34 .

(18) الايضاح ، ص 69 .

(19) A. Martinet : Langage et fonction .

بهذا الدور ؛ وهذا النوع من العلامات يعتبر غير مستقل نحويا إذ لا تحدد وظيفته إلا بواسطة غيره ، وهذا هو شأن الأسماء أو على الأقل جانب كبير منها في العربية . والقسم الثاني بينه وبين وظيفته تطابق تام ، فهو زيادة على معناه اللغوي يوحي بالوظيفة التي يؤديها فهو يختص لهذا بنوع من الإستقلال النحوي ، ومن هذه العلامـات في العربية بعض الظروف مثل أمام وتحت . أما القسم الثالث فهو إن صح التعبير في خدمة غيره تتمثل مهمته في إيضاح وظيفة غيره فهو من الكلمات الدالة على الوظيفـة وهو يمكن كلمـات القسم الأول من اكتساب إستقلالها الوظائفي . وعناصر هـذا القسم متنوعـة منها ما هو أدوات كحروف الجـر في العربيـة وحروف العطف ومنها مـا هو علامات تطرأ على الكلمة كالإعراب .

وهكذا فالأسماء وحدها في العربية هي التي في حاجة إلى ما يجسم وظائفها النحوية ، وهي التي يكون للإعراب فيها مبرر . أما الأفعال فهي عكس ذلك لا تفتقر إلى ما يهدى إلى وظيفتها إذ هذه واحدة لا تتغير ولا تتنوع بتنوع السياق الذي ترد فيه ، وهذا معنى قول الاسترابادى : « وأما الأفعـال فلا يلزمهـا إلا معنـى واحـد طـارىء (20) » إذ هي لا تكـون إلا « عمدة » ؛ فلذا ليست من الكلمـات المستحقة للإعراب . وهذا ما دعـا البصريين إلى إعتبار البناء فيها أصلا ، فهو من أخص خصائها يترجم باستقراره عن ملازمتها لمعنى واحد وعدم تعرضها لتعاقب المعاني (21) « فإذا كان الطارىء معنى واحدا لا غير — على حد تعبير الاستارابادى — ككون الفعل عمدة فيما تركب منه ومن غيره فلا حاجة إلى العلامة لأنها تُطلب للملتبس بغيره ... (22) » .

---

(20) شرح الكافية ج 1 ص 20 .
(21) الايضاح ص 77 .
(22) شرح الكافية ، ج 1 ص 20 .

لكن اعتبارا لإعراب غير أصلي في الفعل لا يفسر شيئا ، ولا ينفي تعاقب العلامات على صنف من الأفعال . فالفعل المضارع معرب ولا مناص لكل النحاة من الإعتراف بذلك ، واعتبار البصريين إعرابه فرعا لا ينفي حقيقته فكيف يمكن تفسيره رغم لزوم الفعل لمعنى نحوى واحد ؟ يحاول البصريون الخروج من هذا المأزق بالالتجاء إلى القياس الشكلي ، فيشبهون المضارع بالاسم ويحملون إعرابه على هذا الشبه .

ويتمثل الشبه في موازنة بنيته بنية إسم الفاعل (عالم ويعلم) وفي احتياج المضارع إلى بعض الأدوات كالسين وسوف لتخصيص معناه كاحتياج الإسم إلى أداة التعريف لإزالة الإبهام عنه،وأخيرا في اقتران المضارع بلام الإبتداء على غرار دخولها على الاسم . هذا التعليل نعتبره شكليا لا يمت إلى موضوع الإعراب بصلة لأن خصائص الإسم المعتمدة في تشبيه المضارع به ليست هي التي توجب الإعراب له وتبرر وجوده . لاشك أن هذا التفسير يُمكّن من تجاوز مشكل عويص ويجنب النحاة عناء التوفيق بين أوجه إعراب الفعل الثلاثة ودقائق المعني التي قد يفيدها . إلا أنه لا يستقيم لغويا لما يدخله من اعتبارات لا يستسيغها منطق اللغة القائم على الإقتصاد في المجهود ، واستغلال كل الخصائص اللفظية في الكلام ليزداد الخطاب وضوحا ، والتخلص من كل الظوهر التي لا تفيد المعنى شيئا . ولا يتحرج بعض النحاة من القول بأنه « لا فرق بين قولك يضرب زيد في الضم والفتح والكسر والسكون فإنه في كل حال يدل على الحدث والزمان (23) » فيبدو الإعراب في الفعل حسب هذا نوعا من الترف اللغوي الذي ليس له أي تأثير في المعنى .

لكن تفسير إعراب المضارع بهذه الطريقة لم يرض كافة النحاة ؛ فقد ذهب جانب منهم إلى أن إعراب الفعل له دور معنوي كما هو الشأن في

(23) أبو البقاء العكبرى : مسائل خلافية في النحو ص 91 .

الإسم ، فقد قال الكوفيون : «إن الأفعال تختلف معانيها كما اختلفت معاني الأسماء (24) » ولذا إحتاجت إلى الإعراب للتمييز بين المعاني المتواردة عليها . هذا هو المبدأ العام الذي ينطلقون منه ؛ والمعاني التي تتعاقب على الفعل هي حسب الزجاجي أنواع الزمن والإيجاب والنفي ، الأمر والنهي والجزاء والإسناد إلى مختلف الضمائر ، وهذا لا يقدم نظرة واضحة . إلى طريقتهم في الربط بين كل وجه من وجوه الإعراب والمعنى أو المعاني التي يفيدها ؛ وليس ذلك بغريب إذ أن الزجاجي لا يقر وجاهة هذا التفسير ولا يرضى عن رأى البصريين بديلا .

ولعله يجب أن نتوجه إلى نحاة متأخرين في الزمن بعيدين عن التأثر بخلفيات التنافس بين المدرستين لنفوز بتقديم لنظرة الكوفيين أكثر موضوعية وتناسقا . وهذا ما نجده عند رضى الدين الاستارابادى . فالمعاني المختلفة التي تتعاقب على المضارع هي وليدة الحروف التي يقترن بها ، وهذه الحروف متشابهة أحيانا في لفظها كحرف لا المفيد للنفي والنهي واللام الدالة على الأمر وعلى التعليل وفاء العطف وفاء السببية وواو العطف وواو الصرف أو المعية . فلا يمكن فهم معنى الفعل المقترن بأحد هذه الحروف إلا بفضل الإعراب فالنفي يستفاد من الفعل المسبوق بلا بالرفع ،والنهي بالجزم ،والأمر يستنتج من الفعل المسبوق باللام بفضل الجزم ،والتعليل بفضل النصب ... وهذا ما يلخصه الاستر ابادى بقوله على لسان الكوفيين « أعرب الفعل المضارع بالأصالة لا للمشابهة وذلك لأنه قد يتوارد عليه أيضا المعاني المختلفة بسبب إشتراك الحروف الداخلة عليه ، فيُحتاج إلى إعرابه ليتبين ذلك الحرف المشترك فيتعين المضارع تبعا لتعينه وذلك نحو قولك لا تضرب رفعه مخلص لكون لا للنفي دون النهي وجزمه دليل على كونها للنهي ونحو قولك لا تأكل السمك وتشربَ اللبن نصب تشرب دليل على كون الواو للصرف وجزمه على كونه

(24) الايضاح ص 81 .

للعطف ... (25) » لكن هل يمكن تفسير إعراب المضارع في كل الحالات بهذه الطريقة ؟ ما هو معنى النصب بأن أو بلن والجزم بلم أو بأدوات الشرط ؟ وكل هذه كما هو معلوم أدوات لا خطر للبس فيها بل إنها تكفي لإفادة المعنى الذي ينشأ عن اقتران الفعل بها . يجيب الكوفيون على هذا الإعتراض أن حكم الأفعال التي يخشى فيها الالتباس عمم على الأفعال الآمنة منه « كما طرد الأعراب في الإسم فيما لم يلتبس فيه الفاعل بالمفعول نحو أكل الخبز زيد سواء كان المواضع الملتبسة في الإسم أو في الفعل أكثر من الملتبسة أو أقل أو مساوية لها فإنه قد يطّرد في الأكثر الحكم الذي ثبت علته في الأقل ... (26) » .

وأول ما نلاحظه في هذا التفسير أن كلمة المعاني تفيد على لسان الكوفيين مفهوما أوسع مما يضمنها البصريون . فالمعاني التي يفيدها الإعراب ليست في نظرهم مجرد الوظائف النحوية كالفاعلية والمفعولية والإضافة بل هي أيضا الدقائق المعنوية الناتجة عن كيفية أداء الفعل لمعناه والتي ليست رهينة وظيفته النحوية . ولكن من ناحية أخرى لم يتمكن الكوفيون من الربط بين المبدإ العام الذي انطلقوا منه وكل حالة من حالات أعراب الفعل ولم يجدوا بدا من الركون إلى القياس الشكلي لحمل ما أعرب لغير سبب ملموس على ما أعرب لاجتناب الالتباس . وهم بذلك يحمّلون اللغة ما لا يقبله منطقها الداخلي من تضمنها لعلامات لا فائدة معنوية لها .

ولعل هذا ما حمل عددا من الدارسين المحدثين على الرجوع إلى موضوع إعراب الفعل وطرحه من جديد على بساط البحث . والواقع أن موضوع الإعراب عامة تحدث عنه ولو سريعا كل الذين عنوا في عصرنا بالنحو العربي مستعينين بالنظريات الحديثة في اللغة لتقييمه أو مكتفين بالمعلومات الموروثة

---

(25) شرح الكافية 2 ص 227 .

(26) المصدر السابق .

ليبحثوا عن منطلقاتها ويغوصوا في عميق أصولها . ومما يسترعي الإنتباه أن الذين لهم إهتمام بما يجد في الدراسات اللغوية يقفون من الإعراب موقفا أقل ما يقال فيه أنه ينم عن الإحتراز . فإبراهيم أنيس مثلا ينكر أن يكون الإعراب « من معالم الكلام العربي في أحاديث الناس ولهجات خطابهم » فليس هو أكثر من « صفة من صفات اللغة النموذجية الأدبية (27) » كما يرفض إبراهيم أنيس أن يكون لحركات الإعراب دور معنوي وأنها « تحدد المعاني في أذهان العرب القدماء كما زعم النحاة » بل إنها في نظره « لا تعدو أن تكون حركات يحتاج إليها في الكثير من الأحيان لوصل الكلمات بعضها ببعض (28) » ولذا فلا ينتظر منه أن يثرى البحوت القديمة المتعلقة بالإعراب وأن يحاول التوفيق بين صيغ الفعل الإعرابية ومعانيه .

أما تمام حسان فلا شك في أنه حاول في كتابة « اللغة العربية معناها ومبناها » أن يضع طريقة لدراسة العربية بتطبيق نتائج البحوث الحديثة تطبيقا يلائم خصائص لغتنا ؛ ولقد قاده ذلك إلى التحديد من دور الإعراب بدون أن ينفيه تماما . فالإعراب في نظره ليس إلا قرينة من مجموعة قرائن كالرتبة والصيغة والمطابقة والربط والأداة والنغمة تتظافر كلها لتحديد المعنى (29) ؛ وليس دوره أخطر من بقية القرائن كما أنه لا يقل عنها قيمة ، ولكنه قاصر وحده عن ضبط المعاني النحوية . فمن الطبيعي ألا يسعى المؤلف إلى البحث عن تطابق بين إعراب الفعل ومعانيه .

ولئن اعترف باحث آخر وهو ريمون طحان بأن الحركة الإعرابية « نستأنس » بها أحيانا لمعرفة وظيفة الإسم « عندما يغلق المعني عليها ويحدث اللبس » في جمل من نوع « ما أحسن المسافر » الدالة حسب حركة « المسافر »

---

(27) من أسرار اللغة ص 189 .

(28) المصدر السابق ص 224 .

(29) اللغة العربية ص 207 .

على النفي أو التعجب فإنه لا يرى في قضية إعراب الفعل وبنائه إلا قضية مفتعلة « تعقد الأمور وتحول دون توزيع الصيغ الفعلية على الجدول الخاص بها وهو الجدول التصريفي (30) » فالعلامات التي تظهر في آخر الفعل ماضيا كان أو مضارعا أو أمرا مرجعها الصرف لا النحو وليست لها دور نحوي . ولـذا فليست « قضية إعراب الفعل المضارع إلا قضية باطلة (31) » . على أنه لم يجد بـدا من الإعتـراف بأن أدوات النصب والجـزم ترشـد إلى « معـان معينة في الفعل » . وهذا معناه أن علامات الإعراب في الفعل المقترن بهذه الأدوات لها ارتباط بالمعنى المستفاد . لكن المؤلف لم يول هذا الموضوع ما يستحقه في نظرنا من العناية ولم يجد له حلا على ضوء البحوث اللسانيـة و ذهب الى ان هذه البحوث قاصرة عن ذلك في الوقت الراهن على الأقل .

ولعل الذين حاولوا وضع المشكل على حقيقته هم الذين فعلوا ذلك بالاعتماد على التراث النحوي ومنهم إثنان تسترعى محاولتاهم الإنتباه لأن كلتيهما تسعى إلى وجود حل شامل لهذه القضية .

فالأولى قام بها أحمد عبد الستار الجوارى في كتابه «نحو الفعل (32)» . وينطلق المؤلف من وظيفته الفعل الذي لا يكون في الكلام إلا مسندا ، وبما أن الرفع هو علامة الإسناد كان ينبغي ألا يكون الفعل إلا مرفوعا . إلا أن ملازمة الفعل لهذه الوظيفة في كل الحالات يفقد علامة إعرابه قيمتها من هذه الناحية إذ لا مجال هنا للتمييز بين وظائف مختلفة . معنى هذا أن الفعل لا يحتاج في هذا المضمار إلى ما يحتاج إليه الإسم من علامات مميزة بين مختلف وظائفه . ولكن الفعل يطرأ عليه تنوع في معناه متصل وثيق الإتصال بدلالته على الزمن . فهو يدل على أزمنة مختلفة وتصرف معناه هذا « هو الذي يقابل

---

(30) الالسنية العربية ص 13–15 .

(31) المصدر السابق ، ص 19 .

(32) من مطبوعات المجمع العلمي العراقي ، بغداد 1394–1974 .

تصرف الإسم في وقوعه المواقع المختلفة من التركيب وإذن فإن أعراب الفعل يقوم على تصريفه لأنه بالتصريف يدل على معاني الزمن المختلفة (33) » ، فلذا يحاول المؤلف أن يبين كيف تتلاءم حالات المضارع الإعرابية مع أنواع ما يدل عليه من معاني الزمن .

فالفعل المضارع « يصلـح بالقـوة للدلالـة على كـل معـاني الفعـل وأزمنته (34) » ويتسم هكذا بسعة في الدلالة ، ومن ثم يحتاج إلـى طـرق لتمحيضه إلى هذا المعنى أو ذلك وعلامات ترشد إلى مفهومه الدقيق و تغير ذلك المفهوم حسب السياق . فالرفع بمثابة الحالة الأولى — إن لم نقل الأصلية — للفعل المضارع بل إن الرفع هو على حد تعبير المؤلف « مرتبة الفعل عموما لأن الفعل دائما في موضع المسند فإذا قيد مدلول الزمن فيه قيدا ذاتيا بني على أخف الحركات وهو الفتح ، وذلك هو الفعل الماضي فإذا أطلق من القيد الذاتي واللفظي عاد إلى ما يستحق وهو الرفع (35) » فالفعل من حقه الإعراب نظرا إلى تعدد إمكانيات التصرف في معناه الزمني ، ولكن من أصنافه مـا يتمحض بصفة نهائية لزمن واحد فتدل صيغته على هذا الزمن ولا تدل إلا على عليـه ، وتكـون بمثابـة القيـد الذي يقيّـد الفعـل ويزيـل عنه كل أسباب الالتباس وهذا هو شأن الماضي . أما المضارع فليس في صيغته ما يقيده بزمن ، وهو في حاجة إلى قيد لفظي لذلك . وفي حالة انعدام مثل هذا القيد يرد مرفوعا حسب حكمه الطبيعي إن صح هذا التعبير . ويحصل تقييده بزمن معين بواسطة أدوات ينجر عنها انتقاله إلى أحكام إعرابية أخرى هي النصب والجزم .

فالنصب حكم الفعل المتمحض للاستقبال ، وهو نتيجة أدوات تحدد معنى الفعل من حيث الزمن فتوجهه جميعها للدلالة على الاستقبال ، ويستعرض

---

(33) نحو الفعل ص 26 .

(34) المصدر السابق ص 33—34 .

(35) المصدر السابق ، ص 28 .

المؤلف النواصب أداة أداة ليبيّن إعتمـادا عـلى الأمثلـة أن الفعل المقترن باحداها يفيد المستقبل بالنسبة إلى السياق الذي يرد فيه (36) .

أما الجزم (37) فهو حكم الفعل المضارع الدال على بعض المعاني التي تقربه من الماضي أو الأمر أو تسمه بنوع من النقص في الدلالة . فالمضارع المجزوم قد يدلّ على معنى المضى اذا إقترن بلم أو لمّا ، ودلالته هذه تقربه من الماضي في الحكم ، فعلامة الجزم هي السكون والسكون هو — حسب المؤلف — للبناء أصلا .

ويدلّ المضارع المجزوم كذلك على الطلب عندما يقترن بلام الأمـر أو بلا الناهية ، وهما « تنقلان الفعل المضارع إلى معنى فعل الأمر ، وفعل الأمر مبني على السكون أصلا ، أو على ما يجزم به مضارعه فكان التوافق بين الجزم والبنـاء (38) » .

ويدلّ المضارع المجزوم أخيرا على الشرط ، والفعل في الجملة الشرطية معلق معناه بمعنى جواب الشرط فليس هو إذن تام الدلالة ولذا حذفت منه حركة الإعراب . وهذا هو كذلك السبب الذي يفسر جزم المضارع الذي يكون جوابا للطلب فهو أيضا يتعلق معناه بمعنى الطلب وتكون دلالته ناقصة . وبصفة عامة فالفعل المجزوم في الجملة الشرطية أو الجملة الطلبية يدل على عدم الوقوع ولا يفيد — حسب المؤلف — أي زمن ، ولذا فلا يستحق حركـة الإعراب الدالة على معنى من معاني الزمن .

تبقى مشكلة المضارع الذي يعتبره النحاة مبينا لاتصاله بنون النسوة أو بنون التوكيد ، ولا يعتبر صاحب « نحو الفعل » أنه مبني ويفسر السكون

---

(36) المصدر السابق ، من ص 37 إلى ص 47 .

(37) المصدر السابق ، من ص 48 إلى ص 53 .

(38) المصدر السابق ص 49 .

في المتصل بنون النسوة بسبب صوتي أي بكراهة توالي الحركات ؛ أما المتصل بنون التوكيد فالمؤلف يرفض إعرابه بدون تفسير حركته.

فإعراب المضارع في نظر عبد الستار الجوارى له فائدة معنوية ، وعلاماته لها دور تمييزي تتنوع بتنوع المعاني الزمنية التي يدلّ عليها هذا الفعل ؛ ورغم سعي المؤلف إلى تطبيق نظريته على الأحكام الإعرابية الثلاثة لبيان شمول النظرة التي يقترحها فإن تعليله لإعراب المضارع لم يكن دائما مقنعا خاصة وأنه أهمل إستعمالات تنافي ما ذهب إليه من أن تقييد المضارع وتمحيضه لمعني من معاني الزمن ينقله من الرفع إلى النصب أو الجزم. فإذا كان النصب هو حكم المضارع الدال على المستقبل فلِـمَ لَمْ يكن المضارع المقترن بالسين أو سوف منصوبا ، والحال أن هاتين الأداتين هما من أهم وسائل تمحيض هذا الفعل للمستقبل. ثم إنه إذا كان تقييده معنى الفعل حاصلا بفضل إقترانه ببعض الأدوات فلِـمَ احتيج إلى علامات الإعراب دليلا ثانيا على هذا التقييد ؟ أليست الأداة كافية لترشد إلى التغيير الحاصل في المعنى ؟ أو ليس في افادة معنى واحد بوسيلتين لفظيتين منافاة لمبدإ الإقتصاد في المجهود ؟ كل هذه قضايا لم تحظ بعناية المؤلف.

ولا شك أن محاولة محمد الكسار في كتابه « المفتاح لتعريب النحو (39) » لا تختلف كثيرا عن محاولة عبد الستار الجواري من حيث رغبة المؤلف في البحث عن تفسير شامل للإعراب لا يقتصر على التصريح بالمبادىء العامة بل يفضي إلى تطبيق هذه المبادىء على كل حالة من حالات الإعراب.

يعتبر محمد الكسار أن الصلة وثيقة بين حياة العرب ولغتهم ، فالحركة النشيطة هي في نظره « عماد الحياة البدوية الرعوية (40) » ويقابل ذلك إعطاؤهم

(39) نشر بدمشق 1396–1976 .

(40) المفتاح ، ص 171 .

للحركة في اللغة أهمية خاصة نظرا إلى ما تكسبه للغة من مرونة في التصريف بالألفاظ والمعاني على حد السواء (41) وقد اتخذ العرب من الحركات « ضوابط » دقيقة ومطردة لم توزع « بصورة اعتباطية عشوائية وبصورة خاصة على أواخر الأسماء المعربة والأفعال (42) » والعلامات الإعرابية هذه مرتبطة ارتباطا متينا بما سماه بالفعالية وهو مفهوم لم يحلل معناه ولا وضحه ، ولعل هذه الكلمة تفيد حدوث الفعل أو حصوله ومدى حضوره — إن صح التعبير — في ذهن المتكلم ؛ فعلامة الإعراب تعبر « عن الفعاليات المختلفة أو انقطاعها في الصيغ الفعلية وعن مدى المشاركة في أداء هذه الفعاليات في الأسماء المعربة (43) » .

والحركات ثلاث :حركة قوية وهي الضمة وحركة متوسطة وهي الكسرة وحركة خفيفة وهي الفتحة . وتتلاءم هذه الحركات قوة وضعفا مع مدى اتصال الأسماء بالفعالية ، فالضمة للفاعل نظرا إلى شدة اتصاله بالفعل ومساهمته في الفعالية والفتحة للفضلة لضعف مشاركتها في الفعالية والكسرة للمجرور وهي تدل على فعالية متوسطة (44) .

أما الفعل فالمؤلف يعتبره معربا ماضيا كان أو مضارعا أو أمرا ، فهو يرفض « بناء أية صيغة من الصيغ الفعلية الثلاث (45) » والعلامات التي تظهر في اخر الصيغ المختلفة تعبر عن درجة الفعالية ، فالماضي يدل على فعالية ضعيفة لأنها حدثت « ولم تعد قائمة في ذهن المتكلم إلا على سبيل الذكرى » وعلامة هذه الدرجة من الفعالية هي الفتحة . لكن المؤلف يجد نفسه أمام مشكل صيغ الماضي المسندة إلى بعض الضمائر الظاهرة حيث تنعدم الفتحة . فلا مناص له

(41) المصدر السابق ، ص 180 .
(42) المصدر السابق ، ص 181 .
(43) المصدر السابق .
(44) لاشك هنا أن تحليل الكسرة لا يخلو من تكلف .
(45) المصدر السابق ، ص 184 .

من التأويل ، ولذا يعتبر أنها تعوض بسكون يقوم بوظيفة الفصل بين ركني الكلام أي الفعل والفاعل ، فهو يمثل حاجزا بين هذين العنصرين . ويتضاعف التأويل عندما يتعرض المؤلف لضمة المسند إلى واو الجماعة ، فهذه الضمة أتى بها حتى لا يلتقي ساكنان وهي تخفى السكون الذي كان من المفروض أن يفصل بين الفعل والفاعل الضمير ، وهذا السكون لا يظهر أيضا مع ألف الإثنين ، والفتحة هنا ليست علامة الفاعلية الضعيفة وإنما أتي بها لإجتناب التقاء الساكنين ، فهي فتحة طارئة وتخفي هي أيضا السكون الفاصل بين الفعل والفاعل (46) .

أما المضارع فيسميه المؤلف « المستمر » وهي تسمية تتماشى من ناحية مع دلالة الفعل على الزمن — وهذا ما لا توحي به كلمة مضارع — ومن ناحية أخرى تشعر بامكانية التعبير عن كل أبعاد الزمن بواسطة صيغته . وقد اختيرت الضمة وهي أقوى الحركات للتعبير عن « فعالية » حية واقعة في الحال ومستمرة أو هي أكيدة الوقوع في الإستقبال (47) « والنصب في المضارع علامة » على ضعف الفعالية والشك في حصولها واستمرارها مستقبلا (48) ويؤيد المؤلف قوله باستعراض مختلفة أدوات النصب ليقنع بمدى ما تدخله في معنى الفعل المنصوب من عدم التيقن من وقوعه لإفادتها النفي أو التعليل وتعليق وقوع هذا الفعل بوقوع فعل آخر قبله .

أما الجزم فهو يفيد « إنقطاع الإستمرار أو الفعالية (49) » وهذا ما يؤيده المعنى اللغوي لكلمة جزم التي تفيد القطع . وهذا لاشك واضح في الجوازم النافية ؛ لكن المؤلف يعتبر كذلك أن تحويل معنى الفعل إلى الطلب

(46) المصدر السابق ، ص 192 .
(47) المصدر السابق ، ص 196 .
(48) المصدر السابق ، ص 203 .
(49) المصدر السابق ص 194 .

بواسطة لام الامـر يسلبه الدلالة على الاستمرار وكذلك الشأن بالنسبة إلى أدوات الشرط الجازمة فهـي تحول الفعل من الدلالة عن الاستمرار إلى إفادة الطلب فلا يدل حدوث الفعالية (50) . وبهذا يفسر كذلك إعراب الأمر ،فالسكون فيه علامة انقطاع الفعالية ، وفي حالة انعدام السكون مع الضمائر فإنه يكون مقـدرا .

وهكذا سعى محمد الكسار إلى تقديم تفسير شامل لإعراب الفعل ولا تخلو نظريته من جوانب مغرية خاصة لعدم اقتصار صاحبها على المبادىء العامة ولعدم تملصه من الصعوبات التي تعترض سبيل تطبيقها . إلا أن الصعوبة في مثل هذه المحاولات تتمثل في الإنطلاق من مبادىء مسبقة يستعصي الواقع عن الخضوع لها . فالقول مثلا أن الفتحة علامة إعراب الماضي لا يؤيدها إلا أربع صيغ من مجموع ثلاث عشرة صيغة . فما هي قيمة هذا المبدأ إذا اضطر الإنسان إلى التأويل المتكلف أحيانا للتدليل على صواب نظريته ووجاهتها بالنسبة إلى أغلب الصيغ ؟

ومن ناحية أخرى فما لاحظناه في شأن محاولة عبد الستار الجوارى حول دورا لأداة المغنية عن الإعراب تبقى صالحة ، إذ أن معاني الفعل المشار إليها حسب مختلف حالاته الإعرابية مستفادة أساسا من أدوات النصب والجزم كما أن نفي المضارع المرفوع يستفاد أساسا من حرف النفي « لا » ، ثم إن المؤلف لا يثير مشكلة هذه الأداة التي تقطع الفعالية هي أيضا ، فلم لا تؤثر في الفعل إعرابيا ؟ ولم يكون المضارع بعدها مرفوعا ؟ ومثل هذا القول ينطبق على « لن » الناصبة ، ولاشك في أنها تقطع الفعالية أو على الأقل تجعلها رهينة حصول فعالية ثانية كما في الاية « لن تنالوا البرّ حتى تنفقوا مما تحبون (51) » . وهذا يقتضي حسب نظرية « المفتاح » الجـزم .

---

(50) المصدر السابق ، ص 196 وما بعدها .

(51) المصدر السابق 227 .

هذه الاعتراضات ترمز إلى صعوبة تفسير إعراب الفعل تفسيرا يلم بكل الحالات ويحدد معنى لكل حكم من الأحكام الإعرابية . ولعلّ بعض نحاة الكوفة أدركوا ذلك عندما ربطوا بين الحكم الإعرابي والمعنى في الحالات الواضحة التي يصعب إدراكها ، واكتفوا بتفسير سائر الحالات بمبدإ الطرد المتمثل في تعميم ما ينطبق على بعض الحالات على البقية ، وإن لم يكن للإعراب – حسب الظاهر – نفس الدور . وإذا كان الأمر كذلك فلا معنى لمضاعفة الصعوبة بالحديث عن إعراب الماضي والأمر وهما في الواقع لا يطرأ عليهما أي تغيير فكل صيغة من صيغ الماضي والأمر لا ترد إلا في حالة واحدة وإن أدت معاني مختلفة كانقضاء الحدث والدعاء والإستمرار بالنسبة إلى الصنف الأول والطلب بمختلف دقائقه المعنوية من التماس وأمر ورجاء ودعاء بالنسبة إلى الصنف الثاني . والمشكل الجدير بالعناية هو مشكل المضارع لما يطرأ عليه من تغيير إعرابي ؛ فمن الطبيعي أن يذهب الظن بأن كل تغيير يطرأ على صيغة الكلمة في الجملة – والتغيير الإعرابي هو تغيير يعترى الصيغة – له غاية معنوية ، وادعاء عكس ذلك يتنافى مع وظيفة اللغة ؛ والبحث عن المعاني المستفادة من الإعراب في الفعل يجب أن يتجه لا نحو الوظيفة النحوية ، فهي لا تتغير بالنسبة إلى الفعل ، وإنما إلى الدقائق المعنوية التي يكتسبها الفعل لا من مدلوله اللغوي وإنما من السياق الذي يرد فيه ؛ فالإعراب يرمز مبدئيا إلى كيفية أداء الفعل لمعناه . ولا شك في دلالته على المعنى المقصود في الأفعال المقترنة ببعض أدوات النصب كفاء السببية وواو المعية «وأو» ، وسبب هذا أن الأدوات المذكورة لا تخلو كما ذكر من التباس نظرا إلى استعمالها أدوات عطف أيضا ، فنصب الفعل وحده هو الذي يوضح الغاية المقصودة منها ومن ثم يرشد إلى المراد من الفعل بعدها .

إلا أن تعليل دور الإعراب أو الإقناع بضرورته بعد أدوات الجزم وسائر أدوات النصب لا يتأتى بمثل هذه السهولة لأسباب عديدة ، منها تعدد

المعاني للحكم الواحد ؛ فالمضارع المنصوب يفيد معاني كثيرة كالنفي في المستقبل والتعليل والنتيجة وما يسميه الكوفيون بالخلاف أي الإشارة إلى اختلاف معنى المضارع المنصوب عن معنى الفعل السابق له ... والمضارع المجزوم يفيد النفي في الماضي والطلب والنهي والشرط ... ومنها أن أدوات النصب الداخلة على الفعل تدل على المعنى المستفاد أكثر مما تدل عليه العلامة الإعرابية ، بل إن الأداة تسترعي الانتباه إلى حد إخفاء دلالة العلامة ، وإن كان لهذه دور فهو تكرار لدور الأداة ولا يشعر المخاطب بقيمته ؛ ومنها أخيرا أن الأفعال المنصوبة ببعض الأدوات لا تتضمن معنى يمكن تمييزه عن مفهوم المضارع المرفوع . هذا هو شأن الفعل المسبوق بأن وهي أداة يشعر المتكلم بأنها للربط أكثر منها لتكييف معنى الفعل وتوجهه إلى غاية معينة . والرأي عندنا أن هذه الأداة تدل على وظيفة الجملة التي بعدها ، وقد أصاب النحاة — حسب ما نرى — عندما سموها « أن المصدرية » معتبرين أنها مع الفعل تقدر بمصدر .

لكل هذا يتعذر علينا اليوم تقديم إعراب الفعل في نظام متماسك الأجزاء متناسق العناصر يتسنى إبراز خصائصه بعلاقات التقابل والتكامل وضبط دور كل عنصر من عناصره وتمييزها عن أدوار العناصر الأخرى . وقد لا يكون ما احتُفظ لنا به من معالم إعراب الفعل إلا جوانب من هذا الإعراب ضبطت في وقت كانت اللغة فيه بصدد التطور ؛ ومعلوم أن تطور اللغة ظاهرة بطيئة تتغير بعض خصائص اللغة بمقتضاها بصفة تدريجية تكاد تكون لا شعورية ؛ والنزعة الطبيعية في تطور اللغات الإعرابية هو نحو تبسيط الإعراب أو التخلص منه بحثا عن الاقتصاد في المجهود . وليس من المستعبد أن تكون العربية سائرة نحو التخلي عن الإعراب في الفعل أو تكييفه بطريقة لا تبقى منه إلا ما كان ضروريا لا تسانده أية وسيلة لأداء ما قصد منه . وعلى كل فلا يمكن للإنسان في هذا المجال إلا الافتراض نظرا الى إنعدام ما يلزم من

الوثائق الشاهدة على أطوار مختلفة من تاريخ العربية السابق لما نعرفه من حالتها بفضل القرآن والشعر الجاهلي؛ ولعله ليس من قبيل الصدف أن كانت التراكيب التي يظهر فيها إعراب الفعل ضروريا لتوضيح المعنى المقصود من نوع الجمل المتضمنة لفاء السببية وواو المعية «وأو» ، فهي تراكيب قليلة الإستعمال وخاصة المتضمنة للأداتين الثانية والثالثة ، ولعلها شواهد على استعمالات كانت شائعة فتضاءل تواترها شيئا فشيئا إلى أن كادت تنقرض من الاستعمال نظرا إلى تطور نظام المضارع من حيث نظام إعرابه وتضاؤل دور الإعراب فيه . ومما لا شك فيه الان أن ما يفيده المضارع اليوم من مختلف الدقـائـق المعنوية لا يشعر به المتكلم والسامع بفضل الإعراب وإنما بفضل الأداة المقارنة للفعل وبصفة أعم بسياق الكلام وخاصة بنية الجملة ، وأحسن مثال لـذلك التركيب الشرطي ؛ فالفعل في جملتى الشرط وجوابه يكون مضارعا كما يكون ماضيا وقد تخلو جملة الجواب من الفعل ، ومع ذلك فبفضل ازدواجية التركيب الشرطي لا يحتاج الإنسان إلى إعراب لفهم معناه وإفهامه إذ هو معدوم تماما في الماضي والجملة الإسمية . ولا مجال للالتباس هنا ، كما أنه لا مجال للالتباس مع جل أدوات النصب والجزم .

يعسر إذن الجواب عن السؤال الذي ألقاه في عنوان هذا البحث جوابا يبرهن على أهمية دور الإعراب في أداء معنى الفعل في العربية كما احتفظت لنا بها النصوص القديمة وكما تستعمل اليوم أيضا .

عبد القادر المهيري

# حســـاب الــوفـــق *

**بقلم : د. محمد سويسي**

لوحظ منذ القدم وفي كثير من الأقوام أنّه « إذا جمع بين بعض الأعداد أو الحروف وبين بعض الأشكال الهندسيّة ظهر منها خواصّ أخر لا تتبيّن في كلّ واحد منها بمفردَه (1) » فمن ذلك مربّع وجد بمدينة بونبيي Pompéi في إيطاليا في العصور القديمة وهو :

S A T O R
A R E P O
T E N E T
O P E R A
R O T A S

(*) تعهدت بالقيام بهذا العمل ضمن برامج مركز البحوث والدراسات الاجتماعية والاقتصادية بتونس ، لسنة 1976 ، وأنجزته وقدمته في شهر أكتوبر من السنة نفسها .

وفي شهر نوفمبر 1976 تلقيت رسالة من الاستاذ Heinrich Hermelink من مدينة منيخ ، كما اتصلت منه بمقالات أهداني إياها ، فإذا من بينها مقال مؤرخ بسنة 1959 ، محرر بالالمانية ، يفيد أن الاستاذ كان له إذاك إهتمام بحساب الوفق ، كما يفيد أنه أصلح الاوفاق الواردة في رسائل اخوان الصفاء إصلاحا يشابه كبير الشبه الاصلاح الوارد في هذا المقال .

(1) اخوان الصفاء ، ط. بيروت 1957/1376 ، ج 1 .

فإن قرأته طولا أو عرضا وجدت عين الألفاظ (2) ، واعتبر هذا المربّع رمزا من الرّموز السّريّة المسيحيّة واستعمل في القرون الوسطى للإستعاذة من الأوبئة والأمراض وللإحتماء من الحرق ولاتّقاء الكوارث .

ومثال ذلك أيضا : « إذا كتب التّسعة الأعداد في الشّكل المربّع ذي البيوت التّسعة على هذه الصّورة .

| | | |
|---|---|---|
| 6 | 7 | 2 |
| 1 | 5 | 9 |
| 8 | 3 | 4 |

فإنّ خاصيّته انّه كيفما عدّ كانت الجملة خمسة عشر » وسيكون لنا عودة إلى تكوين هذا الشّكل وإلى الأشكال المشابهة له .

وكان هذا النّوع من الأشكال يسمّى بالأوفاق العدديّة ويسمّى حساب تكوينها بحساب الوفق ، وكتب فيه أهل الصّين القدماء وأول من كتب فيه من العرب ثابت بن قرّة الحرّاني ثمّ تبعه الحسن بن الهيثم ، والشّيخ شهاب الدّين أحمد بن يوسف البوني وله كتاب « بحر الوقوف في علم الأوفاق والحروف » ، وأبو الحسن بن علي بن إبراهيم بن محمّد الحرّاني وكان بحماة ومات بها سنة 538هـ وله « كتاب اللّمعة » وكتاب «شمس مطالع القلوب» ، وتلميذه أحمد بن علي البوني المتوفّى سنة 622هـ وله « كتاب شمس المعارف ولطائف العوارف » وفيه يقول :

معانيها تحت الحروف كأنّها      بدور بأنوار الحقائق تشرق

وناصر الدّين محمّد بن محمّد بن قوقماز البكتمري القاهري الحنفي المتوفّى سنة 882هـ وله كتاب « فتح الخلاّق في علم الحروف والأوفاق » .

(2) هذا من نوع ما جاء في بعض الجمل التي تحمل جامعوها في وضعها من التكلف والصنعة ما تحتملوا مثل : سر فلا كبابك الفرس .

ووقع الخلط بين الأوفاق وعلم الحروف بتعويض الحروف بقيمها العدديّة المستمدّة من حساب أبجد ، ويذكر ذلك ابن خلدون في مقدّمته (3) في فصل خاصّ بعلوم السّحر والطّلسمات وبالسّيمياء . وقابلوا بين علم التّنجيم وحساب الأوفاق (4) وجعلوا لزحل الشّكل المخمّس وللمشتري المسدّس وللزّهرة المسبّع ولعطارد المثمّن وللقمر المتّسع .

ولنعد إلى تكوين الشّكل المربّع ذي التّسعة البيوت

فنلاحظ أولا أن مجموع الأعداد المرسومة فيه أي :

$$1 + 2 + 3 + \ldots + 9 = \frac{9 \times 10}{2} \quad (5)$$

$$= 45$$

فإذا وضعت على ثلاثة صفوف أو ثلاثة أعمدة بحيث يكون المجموع في كلّ صفّ أو كلّ عمود (وكذلك في كلّ من القطرين) هو عينه وجب أن يساوي هذا المجموع ثلث 45 أي 15 .

والمطلوب كيفيّة ترتيب الأعداد داخل المربّع فنقول إنّه تبعا للتّناظر الكائن بين الصّفوف والأعمدة والقطرين وجب أن يكون ثلث 15 أي 5 في وسط المربّع على الصّورة التاليـة :

---

(3) المقدمة ، ط. مصر ، بدون تاريخ ، ص 496 .

(4) انظر الفهرست : ما شاء الله ص 342 ، أبو سهل الفضل بن نوبخت ص 342 سهل بن بشر ص 383 أبو معشر 386 ، غلام زحل 395 .

— انظر أيضا جهار مقاله : الجورشي ص 148 أبو معشر البلخي ، 152 كوشيار .

— انظر أيضا دائرة المعارف الاسلامية ج 1 ص 1022 مقال قولد زيهر في علم الجفر وعلم الحروف ، ج 2 ص 283 مقال حرف لواير ، الطبعة الثانية ج 3 ص 616 مقال حروف (علم ال) لتوفيق فهد ، وج 2 ص 386 مقال جفر لتوفيق فهد .

— أنظر كشف الظنون ج 2 ص 603—604 .

(5) حسب ما جاء في « تلخيص الحساب » لابن البناء : « ان مجموع الأعداد الطبيعية على التوالي يساوي نصف سطح المنتهى إليه في الذي يليه » .

| | | |
|---|---|---|
| أ | ب | ج |
| د | 5 | هـ |
| و | ز | ح |

1) د وهـ عددان زوجان مجموعهما 10

أي د = 2 هـ = 8 ب = 4 ز = 6

د = 8 هـ = 2 أو ب = 6 ز = 4

د = 6 هـ = 4 ب = 2 ز = 8

د = 4 هـ = 6 ب = 8 ز = 2

أي هذا الشكل وأشباهه

| | | |
|---|---|---|
| أ | 4 | ج |
| 2 | 5 | 8 |
| و | 6 | ح |

(أ) و(ح) فردان مجموعهما 10 أي أ = 1 ، ح = 9 وهذا مستحيل إذ ح + 6 = 9 + 6 = 15 و = 0 ولا وجود للصّفر من بين الأعداد المستعملة أو أ = 3 ، ج = 7 وهذا مستحيل أيضا ج + 6 = 7 + 6 = 13

و = 2 ويتكرّر العدد 2

2) د وهـ عددان فردان مجموعهما 10

أي د = 1 هـ = 9

أو د = 3 هـ = 7 أو العكس

إذا كان د = 1هـ = 9 ب = 3 ، ز = 7

| | | |
|---|---|---|
| أ | 3 | ج |
| 1 | 5 | 9 |
| و | 7 | ح |

(أ) و(و) زوجان مجموعهما 14 فلزم أن يكون أحدهما 6 والثاني 8 فإذا كان أ = 6 و = 8 ينتج عنه ج = 6 أيضا ولا تكرار وج = 0 ولا وجود للصّفر من بين هذه الأعداد فهذه الحالة مستحيلة .

وإذا كان أ = 8 ، و = 6 نتج عنه ج = 4 ، ح = 2 إذن يكون الحـلّ الوحيـد

| | | |
|---|---|---|
| 4 | 3 | 8 |
| 9 | 5 | 1 |
| 2 | 7 | 6 |

أو ما ينتج عن هذه الصّورة بدورات ذات 90 درجـة .

وفي النهاية إنّ الحلّ الوحيد هو أن يتكوّن الصفّ الأوسط والعمـود الأوسط من خمسة أرقام فرديّة تتوسّطها 5 أي حسب ما شاع في التّعابير الشّعبيّة خمسة وخميسـة ، وأثر هذا الوضع في المخيّلة الشّعبيّة وجعل لهذا الشّكل خواصّ مباركة ، به يتعوّذ من عين السّوء ومن الحسد فتسهّل بـه الأمور وتتجنّب المصائب .

وبالحـــروف يكـــون هـذا الوفـــق

| | | |
|---|---|---|
| د | ط | ب |
| ج | ه | ز |
| ح | أ | و |

يقول البوني : «يكتب هذا الوفق الجليل لعسر الولادة يكتب في ثلاث شقفات جدد لم يصبها بلل وتقابل بواحدة وجه المرأة وتوضع الاثنتان على فخذيها فإنّها تضع سريعا » .

**ومن الأوفاق المربّع الرّباعي :** وورد في رسائل اخوان الصّفاء وفـق يشتمل على الأعداد الطّبيعيّة من 1 إلى 16 ومجموعها :

$$(6)\ \frac{17 \times 16}{2} = 16 + \ldots + 3 + 2 + 1$$

ويكون لكلّ صفّ وكلّ عمود وكلّ من القطرين :

$$34 = \frac{17 \times 8}{4}$$

وإذا اعتبر الشّكل المربّع المتوسّط لهذا الشّكل المكوّن من أربعة بيوت يكون أيضا جملة الأرقام المرسومة فيه 34 أي نصف 34 أو 17 . بالنّسبة إلى كلّ قطر هكذا (7) :

| | |
|---|---|
| 7 | 6 |
| 11 | 10 |

وذاك ما يفرض أن يكون باقي الأعداد على القطر النّازل من اليمين إلى الشّمال 1 و16 وبقيّة الأعداد على القطر الثّاني 4 و13 ويكوّن هذا الشّكل بالكيفيّة التّاليّة :

يبدأ من الطّرف الأيمن الأعلى على التّرتيب الطّبيعي وتملأ الأركان والمربّعات الوسطى ، مع الإلتزام ببداية الصّفوف دائما من اليمين هكذا :

| | | | |
|---|---|---|---|
| 4 | | | 1 |
| | 7 | 6 | |
| | 11 | 10 | |
| 16 | | | 13 |

(6) انظر التعليق 5 .

(7) وقد يجيء في بعض الأوفاق ان كل مربع مكا ن داخله بتقاطع خطوط متوازية مهما كانت يكون أيضا وفقا فيقال اذن أن المربع الأول وفق شيطاني

ثمّ يشرع في العمل بالعكس ابتداء من الرّكن الأيسر الأسفل وتملأ البيوت الباقية بترتيب الأعداد الطّبيعيّة ، على أن يبدأ دائما من اليسار ، هكذا :

| | | | |
|---|---|---|---|
| | 14 | 15 | |
| 9 | | | 12 |
| 5 | | | 8 |
| | 2 | 3 | |

ويجيء في النّهاية :

| | | | |
|---|---|---|---|
| 4 | 14 | 15 | 1 |
| 9 | 7 | 6 | 12 |
| 5 | 11 | 10 | 8 |
| 16 | 2 | 3 | 13 |

**ملاحظة :**

يمكن أن نحصّل على عدد اخر من الأوفاق الرّباعيّة وذلك باجراء مختلف التّقاليب على السّطور (وعددها 4 × 3 × 2 = 24) وعلى الأعمدة (وعددها 24 أيضا) ، وكذلك باعتبار كلّ ما يمكن الحصول عليه منها بواسطة التّناظر المركزي .

ولك أمثلة من هذه الأشكال :

1) بعد اجراء التّقاليب على السّطور :

| | | | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | 5 | 11 | 10 | 8 | | 4 | 14 | 15 | 1 |
| الخ | 4 | 14 | 15 | 1 | أو | 5 | 11 | 10 | 8 |
| | 9 | 7 | 6 | 12 | | 9 | 7 | 6 | 12 |
| | 16 | 2 | 3 | 13 | | 16 | 2 | 3 | 13 |

2) بعد اجراء أحد التّقاليب على الأعمـدة :

| | | | |
|---|---|---|---|
| 4 | 14 | 1 | 15 |
| 9 | 7 | 12 | 6 |
| 5 | 11 | 8 | 10 |
| 16 | 2 | 13 | 3 |

الخ

3) بعد إجراء التّقاليب على السّطور ثمّ أحد التّقاليب على الأعمدة (فيكون عدد الأشكال 24 × 24 = 576) .

| | | | |
|---|---|---|---|
| 4 | 14 | 1 | 15 |
| 5 | 11 | 8 | 10 |
| 9 | 7 | 12 | 6 |
| 16 | 2 | 13 | 3 |

الخ

4) بعد إجـراء التّناظر المركزي ، مثالـه :

| | | | |
|---|---|---|---|
| 13 | 3 | 2 | 16 |
| 8 | 10 | 11 | 5 |
| 12 | 6 | 7 | 9 |
| 1 | 15 | 14 | 4 |

الخ

ولك طريقة بسيطة لايجاد وفق من الأوفاق الرّباعيّة :

اكتب الأعداد الصّحيحة الأولى من 1 إلى 16 على التّرتيب من اليميـن إلى اليسـار .

| | | | |
|---|---|---|---|
| 4 | 3 | 2 | 1 |
| 8 | 7 | 6 | 5 |
| 12 | 11 | 10 | 9 |
| 16 | 15 | 14 | 13 |

اقلب العمودين الوسطين :

| | | | |
|---|---|---|---|
| 4 | 15 | 14 | 1 |
| 8 | 11 | 10 | 5 |
| 12 | 7 | 6 | 9 |
| 16 | 3 | 2 | 13 |

اقلب السّطرين الوسطين :

| | | | |
|---|---|---|---|
| 4 | 15 | 14 | 1 |
| 5 | 10 | 11 | 8 |
| 9 | 6 | 7 | 12 |
| 16 | 3 | 2 | 13 |

وهذا الوفق المطلوب .

وهذه طريقة ثانية للحصول على هذا الوفق :

اكتب الأعداد الأولى من 1 إلى 16 ، على التّرتيب ، في السّطر الأول من اليمين إلى اليسار ، ثمّ في الثّاني من اليسار إلى اليمين وفي الثّالث من اليسار إلى اليمين وفي الرّابع من اليمين إلى اليسار ثمّ اقلب العمودين الوسطين تجد الوفق المطلوب :

| | | | |
|---|---|---|---|
| 4 | 3 | 2 | 1 |
| 5 | 6 | 7 | 8 |
| 9 | 10 | 11 | 12 |
| 16 | 15 | 14 | 13 |

ثمّ

| | | | |
|---|---|---|---|
| 4 | 15 | 14 | 1 |
| 5 | 10 | 11 | 8 |
| 9 | 6 | 7 | 12 |
| 16 | 3 | 2 | 13 |

**ملاحظة :**

صار لحساب الوفق أهميّة مرموقة في الإحصائيات المستندة إلى المصفوفات ، فعرض الأستاذ علي رضا حنفي من جامعة كاراتشي في المؤتمر الدّولي للعلوم الرّياضيات المنعقدة بهذه المدينة في شهر جويلية 1975 ، طريقة لايجاد الأوفاق الرّباعيّة بالاعتماد على حساب المصفوفات ووجد 384 شكلا مختلفا من هذه الأوفاق الرّباعيّة .

وللبوني شكل اخر من هذا الوفق الرّباعي هكذا :

| | | | |
|---|---|---|---|
| 8 | 11 | 14 | 1 |
| 13 | 2 | 7 | 12 |
| 3 | 10 | 9 | 6 |
| 10 | 5 | 4 | 15 |

وباستعمال الحروف يجيء هذا الشّكل :

| | | | |
|---|---|---|---|
| ح | يا | يد | أ |
| يج | ب | ز | يب |
| ج | يو | ط | و |
| ي | ه | د | يه |

ويضيف البوني قائلا : يكتب هذا الوفق الجليل المربّع بوضعه الطّبيعي على جسم طاهر شريف فإذا وضع في بيت كثر خيره وذهبت هوامّه ولا يضيع منه شيء ، ويعلّق أيضا على من به الجدري فلا يصيبه ضرّ .

**المربع الخماسي :**

وأورد اخوان الصّفاء المربّع الخماسي : على هذا الشّكل :

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| 12 | 3 | 4 | 12 | 25 |
| 15 | 17 | 6 | 19 | 8 |
| 10 | 24 | 13 | 2 | 16 |
| 18 | 7 | 20 | 9 | 11 |
| 1 | 14 | 22 | 23 | 5 |

فنلاحظ أن جملة الأعداد هي :

$$(8)\ 13 \times 25 = \frac{26 \times 25}{2} = 25 + \ldots + 3 + 2 + 1$$

ويكون لكلّ صفّ وكلّ عمود وكلّ من القطرين :

$$13 \times 5 = \frac{13 \times 25}{5}$$

$$65 =$$

والعدد المتوسّط في هذا المربّع أي الواقع عند تقاطع القطرين يساوي 65 : 5 = 13 والأعداد الواقعة على القطرين أعداد فرديّة تتكامل مثنى إلى (65 — 13) : 2 = 26 .

فمن جهتي 13 على القطر النّازل من الرّكن الأيمن الأعلى إلى الرّكن الأيسر الأسفل نجد الأعداد 19 و7 (ومجموعهما 26) و25 و1 (ومجموعهما 26) وكذلك على القطر الثّاني 17 و9 (مجموعهما 26) و21 و5 (مجموعهما 26) أي أن القطر الأول مكوّن من متوالية عدديّة أولها 1 وأساسها 6 والقطر الثّاني متوالية عدديّة بدايتها 5 وأساسها 4 .

ويعقد البوني في « شمس المعارف » فصلا لمعرفة التصرّفات بالأوفاق العدديّة واستخراج الأعوان العلويّة ، فيقول : « اعلم أن من شروطه عدم نظر العيون إليه ، واشراق الشّمس عليه ، والغلط ، والإلتفات إلى غيره وكتم السرّ ، وعقدنيّة العزم عليه بعد الرّياضة الكاملة ...

واعلم أن للوفق : مفتاحا ومغلاقا وأصلا ووفقا وعدلا ومساحة وضابطا وغاية .

---

(8) انظر التعليق 5 .

فأمّا المفتاح فهو أول عدد يوضع فيه
والمغلاق اخر عدد يوضع فيه
والأصل مسطح مغلاقه في غايته
والوفق عدد ضلع من أضلاعه
والعدل مجموع المفتاح مع المغلاق
والمساحة مجموع عدد أضلاع الوفق
والضّابط مجموع وفقه مع مساحته
والغاية عدد أضلاعه طولا وعرضا وقطريه أو ضعف عدد المساحة وضعف الوفق » .

فإذا طبقنا هذه الحدود على المربّع الثّلاثي يكون الأمر كما ترى :

| مفتاح | مغلاق | أصل | عدل |
|---|---|---|---|
| 1 | 9 | 9 | 10 |
| وفق | مساحة | ضابط | غاية |
| 15 | 45 | 60 | 120 |

**المربع السداسي :**

– وهكذا الصّورة التي ذكرها اخوان الصّفاء الخاصّة بالستّة والثّلاثين الأعداد إذا كتبت في الشّكل ذي الستّة والثّلاثين بيتا ، ومن خاصيّته أنّه كيفما عدّ كانت الجملة مائة واحد عشر وهذه صورته بعد إصلاح الأخطاء الواردة في طبعة مصر 1928/1347 ص 69 .

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| 11 | 22 | 32 | 5 | 23 | 18 |
| 25 | 16 | 7 | 30 | 13 | 20 |
| 27 | 6 | 35 | 36 | 4 | 3 |
| 10 | 31 | 1 | 2 | 33 | 34 |
| 14 | 19 | 8 | 29 | 26 | 15 |
| 24 | 17 | 28 | 9 | 12 | 21 |

جملة الأعداد :

$$(9) \quad \frac{37 \times 36}{2} = 36 + .. + 2 + 1$$

$$37 \times 18 =$$

فينوب كلّ سطر وكلّ عمود وكلاّ من القطرين :

$$37 \times 3 = \frac{37 \times 18}{6}$$

$$111 =$$

**المربع السباعي :**

— وهكذا التّسعة والأربعون إذا كتبت في الشّكل ذي التّسعة والأربعين بيتا على هذه الصّورة فإن من خاصيّته إنّه كيفما عدّ كانت الجملة مائة وخمسة وسبعين (وفي طبعة مصر 1928 ص 70 كثير من الأخطاء نصلحها فيما يلي) :

جملة الأعداد :

$$(10) \quad \frac{50 \times 49}{2} = 49 + ... + 2 + 1$$

$$25 + 43 =$$

وينوب كلّ سطر وكلّ عمود وكلاّ من القطرين :

$$25 \times 7 = \frac{25 \times 49}{7}$$

$$175 =$$

(9) انظر التعليق 5 .

(10) انظر التعليق 5 .

| | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| 47 | 11 | 8 | 9 | 6 | 45 | 49 |
| 4 | 37 | 20 | 17 | 16 | 35 | 46 |
| 2 | 18 | 26 | 21 | 28 | 32 | 48 |
| 43 | 19 | 27 | 25 | 23 | 31 | 7 |
| 38 | 36 | 22 | 29 | 24 | 14 | 12 |
| 40 | 15 | 30 | 33 | 34 | 13 | 10 |
| 1 | 39 | 42 | 41 | 44 | 5 | 3 |

والملاحظ أن المربّـع الأوسط :

| | | |
|---|---|---|
| 26 | 21 | 28 |
| 27 | 25 | 23 |
| 22 | 29 | 24 |

هو أيضا وفق خاصيّته انّ الأعداد المرسومة فيه كيفما عدّت كانت جملتها 75 ثلاثة أسباع الجملة الأولى 175 .

**المربع الثمانـي :**

وهكذا الأربعة والستّون إذا كتبت في الشّكل ذي الأربعة والستّين بيتا فإن من خاصيّتها أنّها كيفما عدّت كانت الجملة مائتين وستّين .

أي :

$$\frac{65 \times 64}{2} = 64 + \ldots\ldots\ldots\ldots + 2 + 1 \qquad (11)$$

$$65 \times 32 =$$

(11) انظر التعليق 5 .

وينوب كلّ صفّ :

$$65 \times 4 = \frac{65 \times 32}{8}$$

$$260 =$$

وهذه صورته (بعد إصلاح عشرات الأخطاء الواردة في طبعة مصر 1347/1928 ص 70) :

| | | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 56 | 44 | 42 | 63 | 1 | 28 | 19 | 7 | 260 |
| 35 | 54 | 26 | 4 | 62 | 30 | 9 | 40 | 260 |
| 23 | 25 | 12 | 60 | 6 | 55 | 36 | 43 | 260 |
| 14 | 17 | 47 | 33 | 31 | 18 | 48 | 52 | 260 |
| 16 | 13 | 50 | 32 | 34 | 15 | 51 | 49 | 260 |
| 20 | 29 | 11 | 5 | 59 | 53 | 46 | 37 | 260 |
| 38 | 57 | 45 | 61 | 3 | 22 | 10 | 24 | 260 |
| 58 | 21 | 27 | 2 | 64 | 39 | 41 | 8 | 260 |
| 260 | 260 | 260 | 260 | 260 | 260 | 260 | 260 | |

**المربع التساعي :**

ـ وهكذا الواحد والثّمانون إذا كتبت في الشّكل ذي الأحد والثّمانين بيتا ، فإن من خاصيّتها أنّها كيفما عدّت كانت الجملة 369 .

أي :

$$\frac{82 \times 81}{2} = 81 + \ldots\ldots + 2 + 1$$

$$41 \times 81 =$$

وينوب كلّ صفّ :

$$41 \times 9 = \frac{41 \times 81}{9}$$

$$359 =$$

وهـذه صورتـه (بعـد إصلاح الأخطـاء مواردة في طبعـة مصر 1347 ص70) :

| | | | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 78 | 66 | 64 | 27 | 19 | 1 | 18 | 17 | 80 | 369 |
| 26 | 49 | 5 | 47 | 39 | 40 | 68 | 74 | 22 | 369 |
| 46 | 15 | 45 | 50 | 6 | 44 | 73 | 33 | 57 | 369 |
| 34 | 43 | 48 | 16 | 37 | 72 | 7 | 52 | 60 | 369 |
| 69 | 56 | 28 | 76 | 31 | 41 | 53 | 12 | 3 | 369 |
| 29 | 42 | 10 | 70 | 66 | 13 | 38 | 75 | 26 | 369 |
| 32 | 30 | 36 | 9 | 67 | 24 | 77 | 35 | 59 | 369 |
| 54 | 8 | 71 | 11 | 23 | 79 | 14 | 51 | 58 | 369 |
| 2 | 61 | 62 | 63 | 81 | 55 | 21 | 20 | 4 | 369 |
| 369 | 369 | 369 | 369 | 369 | 369 | 369 | 369 | 369 | |

**من المؤلّفات : في علم الأوفاق والحروف** (انظر كشف الظّنون ج 1) .

* ناصر الدّين محمّد بن محمّد بن قوقماز البكتمري القاهري الحنفي (توفّي 882هـ) : فتح الخلاّق في علم الحروف والأوفاق .

* السيّد كاكه أحمـد البرزنجي
فتح الرّؤوف في معاني الحروف

* الشّيخ شهاب الدّين أحمد بن يوسف البوني
بحر الوقوف في علم الأوفاق والحروف

* أبو الحسن بن علي بن إبراهيم بن محمّد الحراني (سكن حماة ومات بها سنة 538) .
– كتاب اللّمعة
– كتاب شمس مطالع القلوب
* أحمد بن علي البوني المتوفّى سنة 622 (أخذ عن أبي الحسن الحرّاني السّابق الذّكر) .
– كتاب شمس المعارف الكبرى ولطائف العوارف ، يقول فيه :

معانيها تحت الحروف كأنّها بدور بأنوار الحقائق تشرق

* محيي الدّين بن العربي
– مفتاح الجفر الجامع .
* أبو العباس أحمد البوني : الدرّ المنظوم في علم الاوفاق والنجوم ط. القاهرة د. ت.

محمّد سويسي

# الفصاحـــة فصاحـــات
# أو
# الدعـوة الى ضرورة مراجعـة أصول الفصاحـة

بقلم : محمد رشاد الحمـزاوي

« قال الأصمعي : اختلف رجلان في الصقر . فقال أحدهما : بالصاد قال الاخر بالسين : فتراضيا بأوّل وارد عليهمـا ؛ فحكيا له ماهما فيه ؛ فقال : لا أقول ما قلتما إنما هو الزقر »

(المزهر ، للسيوطي ج 263/1)

تبدو الفصاحة لمن يدرسها أو يتتبع عناصرها مشكلا من أهم المشاكل اللغوية وكان من المفروض أن تكون وسيلة عونا على حلها وتيسيرها . إننا نلاحظ أنها تتميز في هذا الصدد بما يلي :

1) الإستبداد بالتفكير اللغوي عند العرب قديما وحديثا كلما خاضوا في ضرورة تطور اللغة لمواكبة العصر والتعبير عن حاجياته ومتطلباته .

2) عرقلة جميع الجهود التي ترمي إلى تيسير اللغة وإحباط كل الحلول والإستنباطات التي تريد أن توفق بين ماضي اللغة وحاضرها

3) إعتبار جميع التغيرات والتطورات التي تطرأ على الأصوات والأوزان والدلالات والتراكيب والأساليب المنقولة والمعربة والعامية حدثا طارئا وهباء منثورا لا يستقر له قرار أمام سلطان الفصاحة مهما كان شيوع تلك التطورات واطرادها . فتظل واجمة تنتظر إذنا من الفصاحة علها تلتحق بمقام العربية

4) إختلاف المتعلقين بها وعدم قرارهم على معايير قارة خاصة بها مما يجعلها آفة تتصور ولا تدرك تكاد أن تصبح غاية في حد ذاتها لا سيما **إن اعتبرنا أنها لم تحظ إلى يومنا هذا بدراسة تعالجها من زاويتين : الزاوية التاريخية والزاوية الوصفية التحليلية . فأما التاريخية فإنها تعنى بتطور معانيها نظريا وتطبيقيا إلى حدود القرن السابع عشر مرورا بثلاث فترات كبرى من تاريخ اللغة العربية وهي فترة الشعر الجاهلي وفترة القرآن ، وفترة النثر الفني أما الزاوية الثانية فإنها تعنى بالفصاحة في العصور الحديثة آخذة بالنظر لغة الصحافة وما كان لها من أثر عميق على تطور العربية .** ولقد وافقت تلك الفترات مؤلفات كثيرة مرادها تهذيب لحن العامة وتصويب لحن الخاصة (1) وتشذيب لغة الجرائد (2) . وهي عندنا شاهد على التطور بما فيه من خطا لو خصص له ما خصص للتخطئة من عناية وشغف بها لغنمت منه اللغة ولأفادت منه الفصاحة في عناصرها ومعاييرها وإثبات تطورها .

إن هذه الدراسة تعتبر من القضايا الملحة لأن العربية ، من اللغات القلائل التي مرت عليها قرون من دون أن توصف وأن تستقرأ بعد ما وصفها وقننها اللغويون القدامى وحفظها كتاب سيبويه . لأن كل ما وقع من دراسات بعد سيبويه لم يتجاوز وصف الجزئيات ولم يتعد محض الإجتهاد في المذهب دون السعي إلى نظرة وصفية شاملة تتناول وجوه العربية ونصوصها في عهدها الطويل وفي تطوراتها المختلفة المحققة التي كثيرا ما نشعر بها دون أن يستوعبها كتاب

---

(1) رمضان عبد التواب : لحن العامة والتطور اللغوي – القاهرة 1967 .

(2) إبراهيم اليازجي : لغة الجرائد – القاهرة – (بدون تاريخ) .

جامع ويقرها مثلما كان الشأن بالنسبة للفصاحة التي شملها كتاب سيبويه . إن هذا التوقيف المنهجي يحمل على الدارسين وليس في الحقيقة على اللغة وفصاحتها بل قل فصاحاتها التي تنتظر من يعبر عنها ويصنفها ويحتج لها .

**1 — معنى الفصاحة عند القدماء :**

وفي انتظار تلك الدراسات ، التي ستكون بدون شك طريفة وعسيرة ، فما عسى أن يكون مرادنا من هذا البحث ؟ إننا نرمي من وراءه إلى المساهمة بقسط متواضع في استجلاء بعض مشاكل الفصاحة وذلك بتعريفها تعريفا لغويا وجيزا ثم استقصاء معانيها بالإعتماد على نظرة القدماء إليها وعلى تصور المحدثين لها . ولقد استندنا في هذا الصدد إلى مزهر السيوطي بالنسبة للقدماء وإلى مؤلفات نقاد لغة الصحافة بالنسبة للمحدثين .

فالسيوطي يصورها لنا وهي تمر بأزمة بعد عزة ويدافع عليها من الإنقراض ويسعى إلى صوغها صوغا بيداغوجيا تعليميا له غاية ثقافية وحضارية لا تنكر . وذلك مراد نقاد لغة الجرائد والصحف . ولذلك تبين لنا أن الهدفين جديران بالإعتبار فحص نا فيهما الموضوع أمنا للبس وتأييدا لصحة المنهج دون أن نهمل مواطن التطبيق الحديثة مثل المعجم الوسيط الذي سنستمد منه نصوصا لنفس الغرض .

فالفصاحة من « فصح اللبن فصحا وفصاحة : خلص مما يشوبه فأخذت عنه رغوته وبقي خالصه — وفصح الرجل ، انطلق لسانه بكلام صحيح واضح — ويقال فصح الأعجمي جادت لغته فلم يلحن . فهو فَصْحٌ (3) أما الفصاحة فهي « البيان ، وسلامة الألفاظ من الإبهام وسوء التأليف (4) » إن هذا التعريف اللغوي العام الوارد في المعاجم لا يختلف عما أورده السيوطي

(3) المعجم الوسيط ج 697/2 .
(4) نفس المصدر .

في المزهر إذ يقول « قال فصح اللبن وأفصح فهو فصيح ومفصح إذا تعرى من الرغوة . قال الشاعر : وتحت الرغوة اللبن الفصيح .

ومنه استعير فصح الرجل : « جادت لغته وأفصح تكلم بالعربية وقيل العكس والأول أصح (5) » . ومن هذا التعريف تبرز معاني الفصاحة التالية : الخلوص ، والصحة والوضوح ، والجودة ، وانعدام اللحن ، والبيان والسلامة من الإبهام وسوء التأليف . وهي أوصاف عامة في غالبها يمكن أن تطلق رغم غموض بعضها ، وترادف البعض الاخر على كل لغة أدبية كانت أو غير أدبية لأن المفهوم منها ليس القواعد المثالية المعينة بل المراد منها تحقيق التواصل الكلامي بين متكلم ومستمع ما دام يوجد بينهما إصطلاح مهما كان مستواه اللغوي لتأدية ما يقع بينهما من تخاطب . لأن اختيار معايير ما للغة ما مهما كانت درجتها المثالية وذلك لأسباب بيداغوجية أو سياسية أو حضارية لا ينفى الفصاحة عن غيرها من اللغات ما دامت تتحقق فيها جميع الأوصاف السابقة بحسب قوانينها الخاصة بها . إن المتكلم بالعربية الفصحى فصيح إن اعتمد تلك الأوصاف الخاصة بها وبقوانينها كذلك الشأن بالنسبة للمتكلم بالعربية العامية . فالفرق بين الفصاحتين ينحصر في كون العرب قد اختاروا من العربية ، العربية الفصحى وذلك لأسباب دينية وحضارية وبيداغوجية وفضلوها على فتراتها الأخرى من ذلك عربية المولدين والعربية العامية باعتبار أن بعضهم لا يقر حتى لغة المولدين الفصحاء (6) **فضلا عن** اللغة العامية .

وعلى هذا الأساس فما هي الفصاحة الفصحى حسب السيوطي ؟ إن الاراء في شأنها قد أتت في المزهر متضاربة لا تعتمد على تصنيف ولا على منهج واضح فلقد فصل الحديث عنها إلى فصلين : أولهما « **معرفة**

---

(5) السيوطي : المزهر (بدون تاريخ) ج 184/1 .
(6) رشاد الحمزاوي : مجمع القاهرة ص 283 .

**الفصيح (7)** » وثانيهما « **معرفة الفصيح من العرب (8)** »ولذلك اعتمدنا منهجا معاكسا فأصبح الفصل الثاني الأول والأول الثاني لأن الحديث عن منبع الفصاحة وأصلها يستحق أن يسبق منطقا ، يتلوه في ذلك اراء اللغويين فيها مع ذكر تقنينهم لها — ولقد سعينا في كل هذا إلى أن نستند إلى الترتيب الزمي وإلى محاور كبرى لندرك تطور تصورها عند من اعتنى بشأنها .

إن منبع الفصاحة يبدو دينيا لأن القرآن يعتبر مصدرها الأول ولأنه « قد أجمع الناس جميعا أن اللغة إذا وردت في القرآن فهي أفصح مما في غير القرآن (9) » إن نزول القرآن على الرسول جعل منه منبَعَ الفصاحة الثاني . فلقد روي عن الرسول أنه قال « حُقَّ لي فإنما أنزل القرآن عَلَيَّ بلسان عربي مبين (10) » . ولذلك يعتبر الرسول أفصح العرب إذ قال « أنا أفصح من نطق بالضاد بيد أني من قريش (11) » إن العامل الديني هو الذي بوأ قريشا أيضا لتكون في درجة المنبع الثالث للفصاحة لأن « قريشا أفصح العرب ألسنة وأصفاهم لغة وذلك أن الله تعالى آختارهم من جميع العرب واختار منهم محمدا صلى الله عليه وسلم (12) » .

ولا شك أن هذه الإعتبارات الدينية غنية عن التعليق اللغوي . إنها ليست من حجج اللغة ولعلها من العوامل التي ستعسر ولا تيسر كل تصور لتطور الفصاحة .

ولقد استدرك السيوطي على هذه التعليمات الدينية بتعليل لغوي برز فيه منزلة قريش من الفصاحة وذلك بأنْ ذكر رأى اللغويين ، بما يلي :

(7) السيوطي : المزهر ج 184/1–208 .
(8) نفس المصدر ص 209–213 .
(9) نفس المصدر ص 213 .
(10) نفس المصدر ص 213 .
(11) نفس المصدر .
(12) نفس المصدر ص 210 .

« لأنك لا تجد في كلامهم (أي قريش) عنعنة تميم ، ولا عجرفية قيس ، ولا كشكشة أسد ، ولا كسكسة ربيعة ، ولا كسر أسد وقيس (13) » والملاحظ هنا أن هذه الأوصاف خصائص لغوية وليست ضرورة عيوبا .

والفصاحة تبدو بدوية وليست حضرية إذ لم تؤخذ عن حضرى قط ولا عمن يسكن أطراف البلاد من الأمم المجاورة لهم (العرب) « فإنه لم يؤخذ لا من لخم ولا من جُذَام لمجاورتهم آهل مصر والقبط ، ولا من قضاعة ، وغسان لمجاورتهم أهل الشام وأكثرهم نصارى يقرؤون بالعبرية (كذا !) ولا من تغلب واليمن فإنهم كانوا بالجزيرة مجاورين لليونان ولا من بكر لمجاورتهم للقبط والفرس ، ولا من عبد القيس وأزد عمان لأنهم كانوا بالبحرين مخالطين للهند والفرس ، ولا من أهل اليمن لمخالطتهم للهند والحبشة (14) » فالفصاحة على هذا الرأي قبلية رغم ما في هذا النص من تكرار ومن خطأ ومن غرابة .

لكن السيوطي يورد من النصوص ما يعدل كل ما سبق أو يخالفه جزئيا أو كليا فنبدأ في استشفاف ضعف حجج ما رأينا . فلقد وردت رواية ثانية للحديث الشريف الثاني السابق ولفظهـا « أنا أفصح العرب بيد أني من قريش وإني نشأت في بني سعد بن بكر (15) » . إن الحديث إن لم يكن موضوعا ، فهو تبرير لمنزلة سعد بن بكر وذلك لأسباب دينية مرّة أخرى لأن الرسول قد مضى صباه بينهم . فلا تستأثر عندئذ قريش وحدها بالفصاحة لا سيما أن اعتبرنا من يقول بالفصاحة لهوازن وهي القبائل العربية الشمالية التي حاربت قريشا في عكاظ ودخلت الإسلام بعد وقعة حنين سنة 630م . فلقد رُوي عن ابن عباس (688م) أنه قال في هذا الشأن « نزل القرآن على سبع لغات

(13) نفس المصدر .
(14) نفس المصدر ص 212 .
(15) نفس المصدر ص 210 .

منها خمس بلغة العَجزُ من هوازن وهم الذين يقال لهم عليا هوازن وهم خمس قبائل أو أربع (كذا !) منها سعد بن بكر ، وجشم بن بكر ونصر بن معاوية وثقيف (16) » ويؤكد هذا الرأي ما روى عن أبي عمرو بن العلاء (679—770م) أنه قال « أفصح العرب عليا هوازن وسلفى تميم (17) » وإن كان في رأيه ما يخالف ابن عباس ويزيد القضية إضطرابا وغموضًا . وتزداد المنافسة شدة عندما يستحيل منبع الفصاحة إلى أصل سياسي يظهر في خلاف بين خليفتين من الخلفاء الراشدين . إذا أنه روى عن عمر أنه قال « لا يملين من مصاحفنا إلا غلمان قريش وثقيف (18) » بينما روى عن عثمان أنه قال « اجعلوا المُمْلِيَّ من هذيل والكاتبَ من ثقيف (19) » . أما أبو نصر الفرابي فإنه وإن كان يعترف لقريش بفصاحتها ، فإنه يرى أن العربية لم تنقل عنها « والذين عنهم نقلت العربية وبهم أقتدي وعنهم أخذ اللسان العربي من بين قبائل العرب هم قيس وتميم وأسد (20) » .

إن الصفات اللغوية المحمودة التي فضلت بها قريش عن غيرها لا تظل ثابتة لها إذ أن من الروايات ما يقر لقريش عيبا مثل عيوب غيرها وذلك ما عبر عنه بالتضجع فضلا عن الإضطراب الذي يلحق نسبة تلك الصفات إلى القبائل . فلقد نسبت في هذه الرواية العجرفية لضبّة ولا لقيس كما سبق والكشكشة لهوازن ولا لأسد . ولقد جاء في رواية عن ثعلب (815—904) أنه قال « ارتفعت قريش في الفصاحة عن عنعنة تميم وتلتلة بهراء ، وكسكسة ربيعة ، وكشكشة هوازن ، وتضجع قريش ، وعجرفية ضبة (21) . أما

(16) نفس المصدر .

(17) نفس المصدر ص 211 .

(18) نفس المصدر .

(19) نفس المصدر .

(20) نفس المصدر .

والتضجع في الحركات مال بها في نطقها كما تمال الألف إلى الياء (المعجم الوسيط ج 536/1) .

(21) السيوطي : المزهر ص 211 .

فيما يتعلق بلغات القبائل المتاخمة للحدود والتي لا تؤخذ عنها الفصاحة **فهي** لا محالة فصيحة لأن القرآن استعملها وأخذ منها « وقد جاءت لغات لأهل اليمن في القران معروفة (22) » مما أكدت عليه الرواية عن ابن عباس ونقلها السيوطي في الاتقان في علوم القرآن (23) — ولا يفوتنا في هذا النقد الداخلي لأصول الفصاحة أن نشير إلى بعض التناقضات والأخطاء التاريخية الواردة في النصوص والاراء السابقة التي تفيد أن النصارى كانوا يقرؤون بالعبرية فلم تؤخذ العربية من العرب المجاورين لهم ولا **شك** أن في **ذلك** نظر لأنه يستبعد أن تكون العبرية لغة النصارى ويدخل في هذا الإلتباس التاريخي ما آدعاه بهاء الدين السبكي (1319—1362م) من أن الفصاحة نابعة من العرب العرباء أو العاربة (24) وهم تسع قبائل غابرة « عاد وثمود وأميم ، وعبيل وطسم ، وجديس ، وعِمْلِيق ، وجُرهم ، ووبار ، وفيهم تعلم إسماعيل العربيـة (25) » .

فما نستنتج من هذا القسم الأول من بحثنا الخاص بأصل الفصاحـة ومنبعهـا إن استثنينـا القـرآن ؟ إننـا لا نستطيع أن نخرج بحجة ثابتة لصالح الفصاحة . فهي نابعة من أصل ديني وقبلي وبدوي بل ما قبل تاريخي . وفي **ذلك** اختلافات وروايات تعتبر كلها عناصر خارجية ليس للغة فيها نصيب فعمن أخذت الفصاحة في حقيقة الأمر ؟ **ذلك** ما يستوجب دراسة تنطلق من هذه التناقضات وتعنى بجميع عناصر الموضوع بحسب مناهج موضوعية **وفي انتظار ما يخالف ذلك فأن الفصاحة لم تؤخذ من منبع واحد وعلى هذا الأساس يصح أن نقول إن الفصاحة فصاحات .**

---

(22) نفس لمصدر .

(23) السيوطي : الاتقان في علوم القرآن — القاهرة .

(24) السيوطي : المزهر ج 187/1 .

(25) نفس المصدر ص 31 .

إن هذه القضايا لا تمنعنا من أن نتطرق إلى الجزء الثاني من موضوعنا وهو يهم مشاكل أخرى من الفصاحة من ذلك تصورها مطبقة على اللغة العربية باعتبار ما جاء من اراء الأقدمين الذين استند إليهم السيوطي في مزهره — إن المحور الأول الذي بنوا عليه الفصاحة هو **كثرة الإستعمال** وأول من قال به هو أبو عمرو بن العلاء عندما سئل إن كانت العربية هي كلام العرب كله : « فقلت كيف نصنع فيما خالفتك فيه العرب وهم حجّة فقال أحمل على الأكثر واسمي ما خالفني لغات (26) » وذلك ما يؤيده ثعلب في فصيحه إذا يعتبر أن فصاحة الكلمة تكمن في كثرة استعمال العرب لها (27) إلا أن جلال الدين الخطيب القزويني (1261—1338م) في كتاب الايضاح في علوم البلاغة وأحمد بن حسن الجاربردى (ت 1345م) في شرح شافية ابن الحاجب يعتبران أن الكلمة الفصيحة ما يكون « استعمالها عند العرب الموثوق بعربيتهم لها أكثر (28) » أو ما يكون « على السنة الفصحاء الموثوق بعربيتهم أدور واستعمالهم لها أكثر (29) » وهؤلاء العرب هم عند بهاء الدين السبكي العرب العرباء الذين يستحيل إدراكهم والأخذ عنهم حتى في الحلم .

أما المحور الثاني الوارد في المزهر فهو يركز الفصاحة على **تنافر الحروف وتقاربها** ولقد كان للخليل بن أحمد (712—778م) السبق في ذكره في مقدمة كتاب العين — ولقد نقل اراءه هذه ابن دريد (837—933م) في الجمهرة التي اعتمدها السيوطي في مزهره (30) مضيفا إليها تفاصيل أخرى في نفس الموضوع منقولة عن سر صناعة الإعراب لابن جني (ت 1002م) وعروس الأفراح

(26) نفس المصدر ص 185 .
(27) نفس المصدر .
(28) نفس المصدر ص 187 .
(29) نفس المصدر .
(30) نفس المصدر ص 192—197 .

للسبكي ، وسر الفصاحة للخفاجي (ولد 1571م) وكلها تقر أن « التنافر منه ما تكون الكلمة بسببه متناهية في الثقل على اللسان وعسر النطق بها (31) » .

إن المحور الثالث قد شمل **الغرابة و الإبتذال** التي تكلم فيهما حازم القرطاجني (ت 1285م) في منهاج البلغاء ، وجلال الدين القزويني وبهاء الدين السبكي في كتابيهما السابقين . ويستفاد من هذا أن « الغرابة أن تكون الكلمة وحشية لا يظهر معناها ، فتحتاج في معرفتها إلى أن ينقّر عنها في كتب اللغة المبسوطة (32) » . أما الكلمة فتكون مبتذلة « أما لتغيير العامة لها إلى غير أصل الوضع كالصّرم للقطع جعلته للمحل المخصوص وأما لسخافتها في أصل الوضع كاللقالق . ولهذا عدل في التنزيل إلى قوله « فأوقد لي يا هامانُ على الطين » لسخافة لفظ الطوب (33) » .

أما المحور الرابع والأخير الذي بنيت عليه معايير الفصاحة حسب السيوطي ومن اعتمد عليهم فهو يكمن في **مخالفة القياس والوقوع في الضرائر** فمخالفة القياس كما في قول الشاعر « الحمد لله العلي الأجلل » والقياس الأجل بالادغام (34) . أما الضرائر فمنها « الزيادة المؤدية لما ليس أصلا في كلامهم كقولهم أدنو فانظور أي أنظر ؟ (35) » ولقد أهتم بهاتين القضيتين حازم القرطاجني والسبكي دون غيرهما . والملاحظ في كل هذه المحاور أن السيوطي لم يشر ولو إشارة بسيطة إلى كتاب سيبويه باعتباره أهم مرجع من مراجع الفصاحة المقننة والمقعدة بحسب ما استند إليه من كلام العرب . إن الأمثلة السابقة تشهد بأن معنى الفصاحة قد انحصر في الألفاظ صوتا وأوزانا ودلالات ولم يشمل من قرب أو من بعد الفصاحة من حيث النحو والبلاغة أو الأسلوب

(31) نفس المصدر ص 185 .
(32) نفس المصدر ص 186 .
(33) نفس المصدر ص 190 .
(34) نفس المصدر ص 186 .
(35) نفس المصدر ص 189 .

فلم يستثن من هذه المعايير إلا القرآن الذي يعتبر مهما كانت ألفاظه وتراكيبه الفصاحة الكبـرى .

إن النقد الداخلي في هذا الجزء الثاني من البحث يدعونا أيضا إلى إعتبار المحاور السابقة الواحد بعد الاخر كما فعلنا في الجزء الأول لندرك أهميتها في وضع أسس الفصاحة. فإن كان أبو عمرو بن العلا وثعلب قد أقرا مبدأ لغويا هاما وهو إعتماد الإستعمال الشائع المطرد ولعلهما يعنيان به الإستعمال المقول والمكتوب معا فإن المتأخرين ربما أرادوا الإستعماليين لكنهم قيدوهما وذلك شأن السبكي باستعمال العرب الموثوق بفصاحتهم وهم العرب العرباء . إن هذه الفصاحة التي تستمد أصولها من سلفية لغوية متطرفة وخيالية مستحيلة لأن تصورها مستحيل ولأنها تتجاوز القرآن نفسه ولا تجد من يؤيدها من المتأخرين المتفصحين لإستحالة ذلك « ورأى المتأخرون من أرباب علـوم البلاغة أن كل أحد لا يمكنه الإطلاع على ذلك لتقادم العهد بزمان العرب . فحرروا لذلك ضابطا يعرف بما أكثرت العرب من استعماله من غيره فقالوا الفصاحة في المفرد خلوصه من تنافر الحروف ومن الغرابة ومن مخالفة القياس اللغوي (36) » **وهذه حجة تيسر علينا التخلص من استعمال العرب الموثوق بفصاحتهم .**

والان يصح لنا أن ننظر في المحور الثاني الذي يبدو من أقوم المعايير إلا أن ما اعتمده من قواعد لا يخلو من أخطاء في التطبيق . إن الخليل يميز الفصيح من الأعجمي بوجود حروف الذلاقة وانعدامها . وبهذا الإعتبار فإن الكلمـات الرباعية التـي ليست فيها حروف ذلاقـة ليست عربيـة وهـي بالتالي غير فصيحة . إلا أننا نجد من الكلمات الرباعية غير العربية المذكورة في القـرآن مـا يشمل حروف الذلاقة مثل قرآن . سورة ، فردوس ، جهنم ، أساطيـر ألخ .

(36) نفس المصدر ص 185 .

إن المحور الثالث لا يخلو من اضطراب داخلي . فالإبتذال يبدو شيئا نسبيا وذوقيا إذ أن حازم القرطاجني يرى « أن الإبتذال في الألفاظ وما تدل عليه ليس وصفا ذاتيا ولا عرضا لازما بل لاحقا من اللواحق المتعلقة بالإستعمال في زمان دون زمان وصقع دون صقع (37) » كذلك الشأن بالنسبة لمخالفة القياس إذ أن بعضهم يرى على حق أنه « لا نُسَلِّم أن مخالفة القياس تخل بالفصاحة ، ويستند هذا المنع بكثرة ما ورد منه في القرآن ، بل مخالفة القياس مع قلة الإستعمال مجموعها هو المخل (38) » .

إن نقدنا لأصول الفصاحة يزداد تدعيما بما نلحظه من ضعف في نصوص تدعو إلى الفصاحة وإلى تركيزها من ذلك أن فصيح ثعلب (39) الذي وضع للإحتجاج للفصاحة وتدعيمها قد كان موضوع نقد وتجريح مما يظهر في نقد إبراهيم بن السَّريّ السراج عندما قال لثعلب « هذا أنت عملت كتاب الفصيح للمتعلم المبتدىء وهو عشرون ورقة ، أخطأت في عشرة مواضع منه فقال لي أذكرها قلت له نعم (40) » من ذلك « وقلت رجل عزْبٌ وامرأة عَزْبَة ، وهذا خطأ ، إنما يقال رجل عزب وامرأة عزبٌ لأنه مصدر وصف به ولا يثنى ولا يجمع ولا يؤنث (41) » والأمثلة من هذا كثيرة مما دعا بعضهم إلى ذكر أن ثعلبا أنكر كتابه الفصيح « وذكر طائفة أن الفصيح ليس تأليف ثعلب ، وإنما هو تأليف الحسن بن داود الرقي ، وقيل تأليف يعقوب بن السكيت » ( × ) . ولقد نسبوا كتاب العين لغير الخليل . والحجة كما يبدو غير مقنعة . فإن كان أهل الفصاحة يخطئون في تحديدها فما عسى

(37) نفس المصدر ص 191 .
(38) نفس المصدر ص 188 .
(39) نفس المصدر ص 201–207 .
(40) نفس المصدر ص 204 .
(41) نفس المصدر .
( × ) انظر المزهر 270/1 .

أن تكون الفصاحة إن كان أمرها غريب حتى عند من تأهبوا لتركيزها وتدعيمها ؟ والخلاصة إن هذا النقد الداخلي لأصول الفصاحة لا يعنى أننا لا **نقر للفصاحة منابع وقواعد بل إننا نروم إلى تخليصها مما يحيط بها من الخرافات الغامضة والمتناقضات المجحفة حتى نعود إلى بنائها على أسس تعتمد الوصف والإستقراء والإستعمال والتأويل اللغوي الذي يركن إلى الحجة اللغوية قبل سواها والتي** سنسعى إلى استقصاء منزلتها في تصور الفصاحة عند المحدثين .

**2 ـ معنى الفصاحة في العصر الحديث :**

إننا نستطيع أن نستشف قضاياها من لغة الصحافة وفي المعاجم العربية الحديثة دون أن نخوض في تفاصيلها التي تحتاج إلى دراسة أخرى تتناولها بالخصوص . لقد كان للغة الصحافة أثر كبير على وضع قضيّة الفصاحة بصفة حادة . فلقد كان اليازجي أول من تنبه إلى نشأة فصاحة جديدة تعتمد من القواعد والمعايير والتراكيب ما يختلف عن منقول اللغة وفصاحتها . فهو يقول في « لغة الجرائد » التي خصصت لنقد لغة هذه الفصاحة الجديدة « لا نزال نرى في بعض جرائدنا ألفاظا قد شذّت عن منقول اللغة فأنزلت في غير منازلها أو استعملت في غير معناها ، فجاءت العبارة بها مشوهة وذهبت بما فيها من الرونق وجودة السباك فضلا عما يترتب على مثل ذلك من انتشار الوهم والخطأ (42) » ـ ولقد اعتمد طريقة « لا تقل بل قل » المعهودة لتصويب أخطاء الفصاحة . فتناول مستويات عدة فيها الدلالية والصرفية والنحوية والبلاغية . ولقد شاعت هذه الطريقة وتعدد المؤلفون فيها مما يدل على إهتمامهم بهذه الظاهرة اللغوية الجديدة التي تتمثل في لغة الصحافة وما لها من خصائص جديدة تعتبر صوابا عند البعض وخطأ عنه البعض الاخر . وكان

(42) اليازجي : لغة الجرائد ـ ص 3 .

أسعد خليل داغر في « تذكرة الكاتب » من الذين لاحظوا ما للغة الصحافة من أثر على اللغة داعيا إلى « أن يظل كل ما يكتب فيها مستكملا شروط الفصاحة والبلاغة وخاليا من اثار السخف والضعف (43) » — أما صلاح الدين سعدى الزعبلاوي (44) ، فإنه يلاحظ تقريبا نفس المشاكل إذ يقول « والذي عرضنا له في البابين جميعا أوهام لغوية شاعت في الدواوين والصحف حتى كادت بانقيادها للكتاب وعلوقها بنفوسهم ، على حال استنكروا به لالفتها كل وجه ، وعافوا به لإيناسها كل صواب (45) » .

إن هـذه اللغة المنتقـدة تتسم بسمـة ثانية هـي الشيـوع والإطراد عند كبـار الكتـاب . فالاخطـاء التي ينتقدها هؤلاء النقاد هي استعمالات شائعة ومطردة عند « متقدمي الكتاب وذوى القدم الراسخة في اللغة ، و الإنشاء »

مما يؤكد عليه أيضا أسعد خليل داغر : « إن هذه الألفاظ والتراكيب التي أنتقدها مأخوذة كلها تقريبا من أقوال الكتاب والشعراء الذين يشار إليهم بالبنان ولكني اجتنبت ذكر أسمائهم مخافة الإتهام بالحط منهم (46)» . فكأن الفصاحة استحالت على جميع الناس حتى على كبار الكتاب ولم تبق إلا من خصال قلة قليلة من أمثال نقادنا .

ولقد تميزت هذه القضيّة بعنصر ثالث وهو أنها تكون معجما خاصا جديدا لا صلة له بالمعجم القديم والفاظه « وأصبح كثير من ألفاظ الجرائد لغة خاصة بها (47) » . إن هذه الألفاظ المعجمية التي تعتبر خارجة عن أصول

---

(43) اسعد خليل داغر : تذكرة الكاتب — القاهرة 1933 ص 7 .

(44) صلاح الدين سعدي الزعبلاوي : أخطاؤنا في الصحف والدواوين — دمشق 1939 .

(45) نفس المصدر ص 5 .

(45) مكرر اليازجي : لغـة الجرائد ص 3 .

(46) أسعد خليل داغر : تذكرة الكاتب ص 8 .

(47) اليازجي : لغـة الجرائـد ص 3 .

اللغة قد استبدت باللغة وأصبح من المستحيل إستبدال هذه « الكلمات الكثيرة المستعملة الآن في غير ما وضعت له وليس في كتب اللغة ما يجوز آستعمالها هذا إلا على ضعف وتكلف . ولكنها شاعت وذاعت حتى بين بلغاء الكتاب وليس من السهل أن يستبدل لها كلمات أخرى فمنها هذه الأسماء « صادرات وواردات » و« تهوية » البيوت وما فيها من الأثاث و« تحليل » بمعناه العلمي والطبي و« تشريح » بمعناه الطبي و« تشريع » و« تقنين » و« مشروع » و«اعدام» و« محطة » و« تقرير » و« عمود » (48) فضلا عن التراكيب والأساليب التي أشار إليها الشيخ عبد القادر المغربي في كتابه الإشتقاق والتعريب .

فما كان رأي هؤلاء النقاد في لغة الجرائد ؟ يمكن أن ننظر إليها من ناحيتين : المواقف المبدئية ، والتصويبات العملية . — إن النقاد المذكورين الثلاثة ينطلقون للحكم على لغة الصحافة من خلال فصاحة ضمنية تعتمد « **منقول اللغة** » وتنكر « الكلمات الكثيرة المستعملة الان في غير ما وضعت له » — إلاّ أن إثنين منهما وهما اليازجي وداغر لايذكران صراحة في مقدمتيها ما هي مراجع اللغة المنقولة الفصيحة التي سيحكم بها على لغة الصحافة — ولا يمكن لنا أن نستشف ذلك الا من خلال ما يحتجون به من نصوص لتصويب ما يعتبرونه خطأ . والملاحظ في هذا الشأن أن مراجعهما لا تعتمد دائما على حجج لغوية (49) أما الزعبلاوي فهو يركز معايير الفصاحة على المصادر القديمة تاركا المصادر الحديثة .

فيقول « فالذي اعتمدنا نصوصه من معاجم اللغة وأسفارها ما قدمَ عهده منها كالصحاح والقاموس والأساس ، ومقدمة الأدب ، واللسان والتاج ومفردات الراغب ، والنهاية والمزهر ، والكشاف وأشباهما ... ولم نحفل

---

(48) أسعد خليل داغر : تذكرة الكاتب ص 26 .
(49) نفس المصدر ص 17 .

بما صنفه المتأخرون كمحيط المحيط وأقرب الموارد والبستان والمنجد والمعتمد وأضرابها (50) » .

ولا شك أن هذا يستدعي بعض التعليقات :

– الفصاحة سلفية إذ أنها لا تعتمد إلا على المصادر القديمة

– الفصاحة توقيفية لأنها مركزة على مصادر قديمة معيّنة دون غيرها رغم ما في تلك المصادر من هانات مثل ما في القاموس الذي جرحه فارس الشدياق في « الجاسوس على القاموس »

– الفصاحة إسلامية لأن كل المعاجم الحديثة التي رفضها الزّعبلاوي هي من وضع عرب مسيحيين اعتمدوا أمهات الكتب عند وضعها .

وتزداد القضية حدة عندما نلاحظ أن دعاة الفصاحة لا يقرون لبعضهم بعضا بالفصاحة باسم الفصاحة التي يتصورها كل واحد بحسب رأيه فيها مما يجعلنا نشك في قيمة تصويباتهم . إن أسعد خليل داغر لا يقر اراء سابقيه في تقويم لغة الصحافة باسم الفصاحة فيقول « ورأيت فريقا منهم يركبون أحيانا متن الغلو في التلحين والتغليط فيجاوزون حد التنبيه على الخطا إلى تخطئة الصحيح وتفنيد الصواب (51) » . أما الزعبلاوى فلقد أنكر على جميع سابقيه (52) كل حق في التصويب إلا لنفسه . فهو يقول فيهم : « أما نهجهم في الحكم بالصحة والفساد فلا تكاد تقطع فيه بيقين أو ظنّ يميل إلى يقين – فالقوم لم يحفلوا به ولم يعتنوا بالكشف عنه (53) » . **مما يؤول بالفصاحة إلى مبدىء سفسطائي يقرأن ما تقيمه الحجة تفنده الحجّة . فيبدو لنا صوابها على قدر براعة المتكلمين فيها لا على قدر حججهم اللغوية .**

(50) الزعبلاوي : اخطاؤنا في الصحافة ... ص 11 .
(51) أسعد خليل داغر : تذكرة الكاتب ص 9 .
(52) الزعبلاوي : أخطاؤنا ... ص 5–9 .
(53) نفس المصدر ص 5 .

إننا نستنتج من كل هذه أن نكران فصاحة لغة الصحافة يعتمد على مصادر غير مفيدة لأنها وسائل نقد قديمة يُقر أصْحَابها أنها لا تشتمل على الإستعمالات الحديثة فلا يمكن أن تعتمد للنظر فيما لا صلة لها به لا سيما وأنه حدث في ظروف تختلف عن ظروفها وعن مؤثرات لم تخضع لها لغة المصادر .

ويبقى المشكل معلقا إن اعتبرنا تهاون الناقدين بما تميزت به الألفاظ والتراكيب الجديدة من اطراد وشيوع يقر بعضهم أنه يستحيل استبدالها . ولا شك أن الإطراد والشيوع محكمان لأنهما ركيزتان من ركائز الأكثر الذي كان يقيس عليه أبو عمر وبن العلاء . إن التعصب للفصاحة القديمة شكلا يفسد عليها أحيانا ذات حججها ويجعلها عرضة للظن لا سيما إذا جرح الفصحاء في فصاحتهم مما يجعلنا نشك في تصويبهم الذي فرط علينا الوقوف على ما في لغة الصحافة من مصيب جديد ومن محدث خاطيء . فتصبح الفصاحة ضربا من التفنن الذي لا صلة لها بالواقع اللغوي وتطوره . ويظهر لنا ذلك من مثال تطبيقي نأخذه من اليازجي الذي يمنع إستعمال « كلمة التحوير » بمعنى التنقيح والتعديل والتهذيب (54) لأن المعاجم لا تقر إلا بمعنى التبييض وتجويد الدقيق – لكن لسان العرب يقر (55) معاني كثيرة منها معنى التحوير كذلك المعجم الوسيط خلافا للمنجد الذي لا يقر الكلمة اقتداءً باليازجي وإن كان يذكرها في مقدمته إذ يقول و« نبذل الجهد في تحقيق المعاني وتحوير المباني (56) » . إننا نشعر وكأن الفصاحة في دوامة من أهلها ومن مناهجهم . إن لغة الصحافة تمثل تغيّرا بالنسبة للفصحى الكلاسيكية ولقد سبق أن غير القرآن لغة الشعر ووجد مخرجا في التضمين لتبرير استعمالاته ، إلا أن اللغويين

---

(54) اليازجي : لغة الجرائــد ص 3 .

(55) ابن منظور : لسان العرب المحيط مادة حــور .

(56) المنجــد : الطبعة الخامسة (مقدمــة) .

الفصاحة بالكلام المعاصر لها لا تضحت قضية الإستعمالات الحديثة وتبلورت منزلة العامية من الفصحى ولتمكّنا من أن نضع لكل كلام فصاحته الخاصة ولا صبحت الفصاحة فصاحات تمثل حلقا من سلسلة فصاحات العربية . فندرك الفصاحة في منزلتها التاريخية الثرية وفي استعمالاتها الحية المتجددة من عصر إلى آخر . فتظهر لنا العربية الفصحى مرحلة من مراحل العربية وليست العربية كلها في كل زمان وفي كل مكان مما سيجنبنا كل المتناقضات السابقة وسيوفر لنا وضع معجم تاريخي يؤرخ للغة في جميع أطوارها ويجسم خلافات المتفصّحين — فتصبح الفصاحة أداة من أدوات تطوير اللغة وشاهدا موضوعيا يعينها على إدراك تطورها الذاتي من مرحلة إلى أخرى .

رشاد الحمزاوي

# كتـــب الفتـــاوي وقيمتهـــا الاجتماعيـــة : *
## ــ مثـــال نـــوازل البـــرزلـــي ــ

بقلم : سعـــد غـــراب

## I ــ ملاحظات تمهيديـة :

### 1) تضارب الآراء حول أهمية الكتب الدينية في دراسة الحياة الاجتماعية والاقتصاديـة :

منذ سنوات عديدة عندما بدأت الدراسات التاريخية العلمية المهتمّة بالبلاد العربية الإسلامية في الظهور رأينا بعض الأصوات وبعض الكتابـات تؤكد على وجوب أعطاء الجوانب الإجتماعية والإقتصادية نصيبها في الدراسات التاريخيـة ..

فهذا مثـلا الأستـاذ كلـود كاهان (Claude Cahen) وهو من أبرز المختصين الفرنسيين المعاصرين في التاريخ الإسلامـي ينادي بذلك في محاضرة

---

(*) أعد هذا البحث بإعانة مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والإجتماعية في نطاق برامج عمل سنة 1975 .

ألقيت سنة 1954 ونشرت سنة 1955 بعنوان : التاريخ الإقتصادي والإجتماعي للمشرق الإسلامي في القرون الوسطى (L'histoire économique et sociale de l'Orient musulman médiéval) (1) ويبيّن خاصة الهوة الموجودة بين الدراسات المتعلقة بالعالم الغربي والدراسات المتعلقة بالإسلام والعالم الشرقي (2) .

ولئن كان الإتفاق على المبادىء أمرا ميسورا فإن التطبيق هو الأعسر . وأول مراحل التطبيق فيما يتعلق بهذه المسألة هو التساؤل عن المصادر التي يمكن أن تعين الباحث في ذلك ، وهنا اختلفت النظريات وطال الجدل شيئا ما خاصة حول قيمة الإعانة التي يمكن أن تقدمها الكتب الفقهية والدينية بصفة عامة للدراسات الإجتماعية والإقتصادية التي لها صلة بالتاريخ الإسلامي .

فلئن أشار سوفاجي Sauvaget مثلا إلى هذه التآليف في كتيبه المنهجي : « مدخل لتاريخ المشرق الإسلامي » (Introduction à l'histoire de l'Orient musulman) واعتبرها من مصادر التاريخ الإسلامي (3) فإنه تحسر على ندرة وثائق الأرشيف في البلاد الإسلامية وتساءل عن أسباب ذلك رغم أن الحضارة العربية الإسلامية كانت أكثر إزدهارا من الحضارة الغربية ولا تقل إعتناء بالوثائق منها (4) ولاحظ فيما يتعلق بالمصادر الفقهية أنها « أبعد المصادر على أن ترتجي منها فائدة (5) » وحذر كل التحذير من استعمالها من قبل المؤرخ

---

(1) انظر مجلة ستوديا اسلاميكا (Studia Islamica) رقم 3 ، سنة 1955 ص ص 93–116 .

(2) انظر خاصة المقال المذكور ص 94 .

(3) مقدمة الكتاب مؤرخة بسنة 1942 . انظر خاصة حصل « Les sources juridiques » ص 45–47 .

(4) نفس المصدر ، فصل : (Les documents d'archives) ص 19–23 . يرجع اندثار هذه الوثائق في الحضارة العربية الاسلامية خاصة إلى أسباب سياسية ودينية ص 20–21 .

(5) نفس المصدر ص 45 :
« Les sources juridiques ici, sont celles dont l'historien a le moins à espérer »

في دراسته للحياة الإجتماعية (6) . وإن اعترف ببعض الفائدة لكتب الإختلاف وكتب الفتوى والبـدع (7) .

ولقد وقع تعديل هذا الرأي الموغل في الإحتراز شيئا فشيئا بمقـدار التعرف الحقيقيّ على هذه الكتب بمختلف أنواعها وعدل الأستاذ كاهان (Cahen) من اراء سوفاجي (Sauvaget) نفسه في تنقيحه لكتابه (8) وفي بعض أبحاثه الأخرى (9) .

واستغل الأستاذ الطالبي في مقال قصير نشر سنة 1956 بعض الفـوائد العسكريـة من فصل الجهـاد من كتـاب النوادر والزيـادات لابن أبي زيد القيرواني (10) وتوصل فيما يتعلق بقيمة الكتاب بالنسبة للمؤرخ إلى رأي وسط ، ليس فيه تحمس لابراز الفوائد ولا تحقير مفرط لشأنها ، وإن كان في رأيي أميل شيئا ما إلى الزهد فيها لولا ندرة المعلومات في المصادر الأخرى (11) .

والحقيقة أن أحكامنا تبقى عامة جدّا وربما لا تخلو من الخطأ إذا لم تشفع بتحليل شامل لبعض هذه الكتب والغوص فيها بحثا عما نريد إذ كثيرا ما لا نجد الشيء عندما نريده ونحرص في البحث عنه وربما نجده في المواضع

---

(6) نفس المصدر ص 46 :

« Ces ouvrages, on ne saurait trop insister là-dessus, méritent la plus grande méfiance de la part de l'historien ».

(7) نفس المصدر ص 46–47 .

(8) طبعة سنة 1961 من نفس الكتاب . انظر المقدمة والفصول التي لمحنا إليها من طبعة سوفاجي وما يقابلها في طبعة كاهان .

(9) انظر مثلا مقـال

« Considérations sur l'utilisation du droit musulman par l'historien 3e congrès des études arabes, Naples 1967, pp. 239-247.

(10) TALBI : « Intérêt des oeuvres juridiques traitant de la guerre pour l'historien des armées médiévales ifriquiennes, cahiers de Tunisie n° 15, 3e trim. 1956, pp. 159-163.

(11) نفس المقال ص 163 .

التي لم نتوقع أن نجده فيها وفي بعض الأحيان بمحض الصدفة ، ولا لزوم بطبيعة الحال للتكلف وتقويل النصوص ما لم تقله .

ويبدو لأول وهلة أنه يمكن أن نجد في الكتب الدينية بعض هذه المسائل لأن الدين الإسلامي يعتبر عادة دينا ودنيا ، عقيدة وشريعة ... والكتب الفقهية تهتم بالعبادات والمعاملات في نفس الوقت ... ونجد في الفقه الإسلامي ما يمت بصلة إلى ما يسمى الآن قانون الأحوال الشخصية والقانون التجاري والقانون الجزائي والقانون الجنائي والقانون الدولي ...

ولعله يستحسن أيضا أن نشير إلى أن المذاهب الإسلامية تتفق في المبادىء الكبرى ولكنها قد تختلف في بعض الجزئيات ، وقد لا تكون هذه الإختلافات عديمة الصلة بواقع الحياة ومؤثراتها المختلفة وربما تكون دراسة العلم الإسلامي الذي يسمى بالخلافيات (12) مفيدا في هذا الصدد . وقد أشار الأستاذ برانشفيق (Brunschvig) إلى شيء من هذا — في مقال له بعنوان : « إعتبارات إجتماعية في الفقه الإسلامي القديم » (13) . وحاول تتبع الواقع الإجتماعي الذي قد يكون وراء بعض الإختلافات الفقهية — وخاصة بين المذهب المالكي الحجازي والمذهب الحنفي العراقي — المتعلقة خاصة ببعض المسائل مثل : سن البلوغ والحضانة وتحديد مقدار الصداق ومنزلة المرأة ومنزلة العبد والعاقلة (14) والقسامة (15) والشفعة (16) وشرط الكفاءة أو التكافؤ بين الزوجين ...

---

(12) انظر في التعريف بهذا العلم مقدمة ابن خلدون (ط بيروت 1961) ص 818–820 .

(13) مجلة ستوديا اسلاميكا رقم 3 سنة 1955 ص ص 61–73 :

« Considérations sociologiques sur le droit musulman ancien ».

(14) هي قرابة الإنسان من قبل الأب ويشتركون في الدية على القاتل .

(15) يعرفها ابن عرفة في حدوده (ط. تونس 1350) بأنها « حلف خمسين يمينا أو جزءها على إثبات الدم » ص 484 .

(16) يحددها ابن عرفة في الحدود بأنها « استحقاق شريك أخذ مبيع شريكه بثمنه (ص 356) .

وبصفة عامة يمكن أن نقول إن مختلف الدراسات التاريخية الجادة الذي ظهرت في السنوات الأخيرة قد أبرزت أهمية الإعتماد على مثل هذه المصنفات (17) .

## 2) المذهب المالكي والواقعية :

بالإضافة إلى الخلافات المتعلقة ببعض الفروع الفقهية يمكن أيضا أن نشير إلى بعض الإختلافات في الأصول بين بعض المذاهب الفقهية وإلى ما يمكن أن يكون وراءها من نتائج تهم موضوعنا .

وأريد أن أشير بصفة خاصة إلى ما يوجد في المذهب المالكي من عناصر أصولية تربطه بالواقع فمن المعروف عن **مالك** مثلا أنه كان لا يريد الإيغال في الإفتراضات النظرية الصرفة ويحرص كل الحرص على التشبث بما يقع فحسب والبحث في حلول له : « سأله رجل عراقي عن رجل وطىء دجاجة ميتة فخرجت منها بيضة فأفقست البيضة عنده عن فرخ أيأكله ؟ فقال له **مالك: سل عمَّا يكون ودع ما لا يكون !**». وسأله آخر عن نحو هذا فلم يجبه . فقال له : « لم لا تجيبني ؟ » . فقال : لو سألت **عما تنتفع به** أجبتك (18) » .

ويروى عن تلميذه ابن القاسم قوله : « كان **مالك لا يكاد يجيب** وكان أصحابه يحتالون ان يجيء الرجل بالمسألة التي يحبون أن يعلموها كما أنها **مسألة بلوى** (أي ابتلي بها في الحياة ووقعت حقا) فيجيب فيها (19) .

وقد اشتهر تلميذه الإفريقي أسد بن الفرات – ذو الميول الحنفية – **بذلك** . روي عنه قوله : «كان ابن القاسم وغيره يجعلوني أسأل مالكا فإذا أجابني

(17) انظر بصفة عامة الدراسات المتعلقة بالمغرب الاسلامي والتي قام بها الأساتذة : برانشفيق . محمد الطالبي – روجي هادي إدريس – هشام جعيط – فرحات الدشراوي ....

(18) المدارك 1 : 150–151 (ط. باكير) .

(19) نفس المرجع ص 151 . وانظر بصفة عامة في هذه المعاني باب المدارك : « تحريه في العلم والفتايا والحديث وورعه فيه وإنصافه » (1 : 144–152) .

قالوا لي : قل له : فإن كان كذا وكذا ..! فضاق علي يوما وقال : **هذه سلسلة إبنة سليسلة** : إن كان كذا ، كان كذا .. « **إن أردت هذا فعليك بالعراق** (20)» .

ولا شك أن هذه المبادىء قد استقرت عند فقهاء المالكية من بعد وسترسّخ هذه المبادىء في رأيي بعض الأصول الأخرى التي آشتهر بها المذهب المالكي مثل « عمل أهل المدينة (21) » الذي يقول به مالك . ولئن كان هذا المبدأ خاصا بالمدينة فإنه سيهيىء العقول لنوع من المراعاة للظروف الخاصة بكل اقليم فاشتهرت في المذهب المالكي بعض الأصول الفرعية مثل : العرف — العمل — العادة ... (22) .

ولعل ظاهرة أخرى تدل على هذا التشبث بالواقع هو عدم آزدهار التأليف في كتب الحيل في الفقه المالكي ، وقد رأى شاخت (Schach) في كتب الحيل أبرز ظاهرة لهذا الإنفصام بين النظريات والواقع (23) إذ الركون إلى الحيل الشرعية هو نوع من التفصي من القوانين باستعمال بعض التخريجات وبعض التخيلات البارعة ولكن « الحيل » قد تدل أيضا في بعض الأحيان على هذا الواقع المتشعب الذي فاض على القوانين المتجمدة ولقد صدق سوفاجي (Sauvaget) عندما قال : « إن أبعد التحليلات عن الواقعية لا يمكن إهمالها

(20) تراجم اغلبية (ط الطالبي) ص 53—54 ومدارك القاضي عياض (ط. بكير) 2 : 466 .

(21) انظر في الدفاع عن ذلك مقدمة مدارك القاضي عياض ومقال برانشفيق :
« Polémiques autour du rite de Malik » Andalus 1950, fas. 2, pp. 377-435.

(22) أنظر في ذلك خاصة جاك بارك
(J. BERQUE) : Essai sur la méthode juridique maghrébine
وميو Préface du Recueil : (Millot) de Jurisprudence Chérifienne

(23) انظر مقال حيل في الطبعة الجديدة من دائرة المعارف الاسلامية ج III خاصة ص 529 . وانظر أيضا مقال برانشفيق : De la fiction légale dans l'Islam médiéval (مجلة ستوديا اسلاميكا رقم 32 سنة 1970 ص ص 41—51) وقد حلل فيه نظريتي الفقيه الشافعي عزالدين بن عبد السلام والفقيه المالكي المصرى شهاب الدين القرافي في الحيل .

لأن إتجاهاتها ومطالباتها هي على الأقل واقعية (24) » . لكن يجب أن نعترف أن التآليف في الحيل هي بصفة عامة — في حد ذاتها — إفرازات عقلية نظرية تخيلية بعيدة عن الواقع .

## 3) كتب الفتاوي في المذهب المالكي :

وبالعكس من كتب الحيل فإن التأليف في كتب الفتاوي قد كثر بصفة عامة في المذهب المالكي لأن الفتاوي لها في الغالب آتصال وثيق بالواقع فهي مبدئيا أجوبة عن مشاكل — أو مسائل كما يقولون — حدثت بالفعل (25) .

ولقد أشار بعض الدارسين إلى إمكانية تخيل بعض المسائل (26) فنقع فيما لمحنا إليه منذ حين من الإفتراض الذي إستنكره ملك ... وهذا المشكل مرتبط بطبيعة الحال إلى حد كبير بشخصية الفقيه أو المفتي وطبعه وميولاته والإفتراض الصرف مستبعد عند المالكية المتمسكين بسنة أمامهم في التشبث بالواقع فهذا البرزلي مثلا يستنكر ذلك على إبن علوان وهو أحد مفتي تونس « وكان معروفا بالتحيل » كما يقول البرزلي ، ويعلق على تصرفه بعد ذكر أمثلة من فتاويه : « والصواب أنه لا يجوز لأنه من باب تلقين الخصوم وهو قادح في العدالة على ما نص عليه في طرر ابن عات (27) وغيره وهذه الطريقة معروفة لأبي حنيفة الإمام المشهور (28) » .

---

(24) « L'étude des exposés même les plus irréalistes ne peut être négligée, car ils expriment des tendances, des revendications qui sont, elles, réelles » Introduction (ed. Cahen), p. 50.

(25) عن الافتاء بصفة عامة انظر ايميل تيان :
Histoire de l'organisation judiciaire 339-323 : I
ودائرة المعارف (ط. الجديدة) II : 886—887 (والش : J.R. Walsh)

(26) Introduction (ط. كاهان) ص 50 .

(27) هو أبو عمر أحمد بن هارون بن أحمد بن جعفر بن عات الشاطبي الأندلسي (1148/542 — 1212/609) . أنظر عنه الزركلي : الأعلام I : 251 والذيل والتكملة لابن عبد الملك المراكشي (ط. ابن شريفة) ج I : 556—562 .

(28) نوازل البرزلي . مخطوط المكتبة الوطنية بتونس رقم 4851 ج I ورقة 237ط.

وأظن أنه يستحسن في هذا الصدد البداية بدراسة المصطلحات المستعملة في كتب الفتاوي ، فعندما نجد مثلا : « سئل فلان عن كذا وكذا ... » فقد تكون المسألة المسؤول عنها وقعت وربما لم تقع ويتشعب الأمر لأنه مرتبط أيضا وأساسا بالسائل الذي تتنوع شخصيته أكثر وتخفى عنا في الغالب نواياه ومقاصده . هذا بالإضافة إلى أن هذه الأسئلة تقع في الكثير من الأحيان في مجالس الدرس فتصبح نوعا من الرياضة الفكرية بالنسبة للشيخ وخاصة للطلبة ، يقع بها الإستعداد للإمتحان ولمجابهة مشاكل الواقع الذي قد يتجاوز في بعض الأحيان آفتراضات الفكر وتركيبات الخيال (29) وقديما نسب لعمر بن عبد العزيز قوله: «يستحدث للناس من التشاريع بقدر ما يخترعون من الشرور» ! ،وفي الكثير من الأحيان نجد الحيل الشرعية نفسها — كما لمحنا إلى ذلك آنفا — نوعا من تطويع الحلول الفقهية لملاءمة الواقع المتغير المحير (30) .

لكن يجب أن نضيف إلى ذلك أنه كثيرا ما نجد في نوازل البرزلي مثلا مصطلحات أخرى تدل أكثر على التشبث بالواقع مثل قوله : نزلت نازلة — وقعت — حدثت ... وسنرى ذلك بوضوح في الكثير من الأمثلة التي سنذكرها بعد حين من نوازل البرزلي . ولعل هذا الحرص على الإلتصاق بالواقع هو الذي جعله يسمي كتابه : « **جامع الأحكام لما نزل من القضايا بالمفتين والحكام** »(31) ويُسمى في تراجم البرزلي أو على نسخ مخطوطاته أو في فهارس المكتبات بأسماء مختلفة وموجزه منها : النوازل — الأحكام — الفتاوي ...

---

(29) كتب النوازل مليئة بالأمثلة على ذلك .

(30) جاء في نوازل البرزلي ( : 237 و237ظ) في سياق الحديث عن إباحة النظر للعورة عند للضرورة : « وعليه ما حكى ابن علوان — أحد مفتي تونس — أنه أتته إمرأة تزوجها أندلسي وأساء عشرتها وعسر عليها التخلص منه ، فقال لها : ادعي أن داخل دبره برص فادعت ذلك عليه ، فحكم عليه بأن ينظر في ذلك المحل ، فلما رأى ذلك طلقها » .

(31) انظر بداية الجزء الأول من نوازل البرزلي .

يوجد إذن ترابط متين بين الفتوى والقضاء حسب ما يبدو من عنوان كتاب البرزلي ومن مضمونه ولئن تحسر سوفاجي (Sauvaget) على ذهاب سجلات القضاء في الحضارة العربية الإسلامية (32) فإننا نجد في الحقيقة في كتب الفتاوي مجموعة كبرى منها بدون أن ترتبط أساسا بها إذ هي تتجاوز مجرد القضايا التي فصل فيها القضاء وبذلك يكتمل ذلك الجانب الذي رأي شارني (Charnay) مثلا أنه ينفلت من أيدي الباحث في الحياة الإجتماعية من خلال المسائل القضائية لأن الكثير من القضايا تفصل بصور مختلفة قبل أن تصل أمام القاضي (33) . والإفتاء في الإسلام هو نوع من الإستشارة القانونية التي تسمح بفض الكثير من المشاكل من تلقاء نفس الشخص عندما تظهر الحقيقة أو بعضها . فكتب الفتاوي أغزر في تصوير الواقع واشمل من سجلات القضاء لو وصلتنا ، ولئن تجاوزتها في القيمة مجاميع القضاء المعاصرة فذلك لكثرتها ودقتها .

ولعل كتب الفتاوي المتأخرة تكون أفيد فيما يتعلق بهذه النواحي التي نلمح إليها لأنها تكوّن نوعا من المجاميع تسمح باستيعاب فترات زمنية طويلة ومقارنة حلول مختلفة ، في بعض الأحيان ، لنفس المشاكل .

ولعل من أبرز كتب الفتاوي المغربية التي تستحق العناية ثلاثة مجاميع من القرن التاسع الهجري يمكن أن نستخرج منها فتاوي الكثير من أعلام الفكر المالكي المتقدمين وهذه المجاميع هي :

---

(32) Introduction ص 21 و(ط. كاهان) ص 18 .

(33) انظر كتابه الهام :

« La vie musulmane en Algérie d'après la jurisprudence de la 1ère moité du XXe siècle ».

ومقالـه :

« Sur une méthode de sociologie juridique : exploitation de la jurisprudence « Annles 1965, n° 3, pp. 513-527 et n° 4 pp. 734-754.

### 1) جامع الأحكام للبرزلي (توفي حوالي سنة 1438/841) :

وقد عرف الأستاذ الهيلة بالبرزلي وبكتابه في النشرة العلمية للكلية الزيتونية (عدد 1 — السنة الأولى 1971/1391 — ص ص 169—233) تعريفا عاما هاما . وسنهتمّ بجانب خاص من النوازل بعد حين . وقد حلل الأستاذ روجي هادي إدريس بعض فتاويه المتعلقة بالتجارة البحرية والقراض في إفريقية (34) واعتمده الأستاذ إدريس أيضا في أطروحته عن العصر الصنهاجي مثلما إعتمده الأستاذ برانشفيق في أطروحته عن العصر الحفصي .

واستخلص الأستاذ الطيب العنابي بعض «النتف التاريخية عن عصر البرزلي من خلال نوازله بالإعتماد على إختصار أبي سعيد البجائي (34) مكرر » .

ويهتم بعض الأساتذة بتحقيق بعض فصوله ودراستها وهو محتاج للمزيد من العناية من قبل باحثين عديدين لضخامة مادته وغزارتها .

### 2) نوازل المازوني يحيى بن موسى بن عيسى المغيلي (35) قاضي مازونة (36) (توفي سنة 1478/883 بتلمسان) :

يقول عنه التنبكتي : « الف نوازله المشهورة المفيدة في فتاوي المتأخرين أهل تونس وبجاية والجزائر وتلمسان وغيرهم في سفرين (37) » . واسم نوازله « الدرر المكنونة في نوازل مازونة » ومنه نسخة خطية بالمكتبة العامة

---

(34) « Commerce maritime et kirad en berbérie orientale d'après un recueil de Fetwa médiévale », J.E.S.H.O. IV, 1961, pp. 225-239.

(34) مكرر انظر مجلة الهداية التونسية السنة الثانية ، جانفي 1975 ص 40 وجويلية 1975 ص 130 .

(35) انظر نيل الإبتهاج (ط. القاهرة) ص 359 — تعريف الخلف للحفناوي I : 186—187 نويهض : معجم أعلام الجزائر 204 .

(36) بلدة بين وادي شلف والبحر المتوسط في الجزائر وهي أيضا بلدة في ولاية سيدي بوزيد بتونس.

(37) نيل الابتهاج ص 359 .

بالجزائر تحمل رقم 1335 وقد استغل الأستاذ بارك (Berque) بعض ما ورد فيها في مقال قصير بعنوان : « En lisant les Nawazil Mazouna » (38) واستنتج منها بعض الفوائد المتعلقة بعلم إجتماع المغرب الإسلامي .

3) **المعيار لأحمد بن يحيى الونشريسي التلمساني الفاسي (1431/834 — 1508/914)** (39) :

وكتابه الذي يهمنا هو « المعيار المغرب عن فتاوي أهل إفريقية والأندلس والمغرب » وقد طبع طبعة حجرية في فاس أو اخر القرن الفارط في 12 جزءا . وقد استمد الونشريسي فتاويه كما يقول التنبكتي من نوازل مازونه ونوازل البرزلي « وأضاف إليهما ما تيسر من فتاوى أهل فاس والأندلس (40) » .

وقد حلل هذه الفتاوي تحليلا عاما إيميل آمـار (E. Amar) في نشريـة Archives marocaines مجلـد XII ومجلـد XIII (باريـس 1908 — 1909) ص ص 522 — 536

واعتمد هذه الفتاوى خاصة برانشفيق وإدريس في أطروحتيهما ودرس إدريس أيضا 245 فتوى متعلقة بالنكاح من ج III وج IV من المعيار في مقال بعنـوان : « Le mariage en occident musulman d'après un choix de Fetwa mêdiévales extraites du Micyar d'al-wanšarīšī » (41) .

وقدم الأستاذ محمد حسن موسى مدخلا « لدراسة المجتمع الفلاحي المغربي — الأندلسي الوسيط من خلال نوازل المعيار للونشريسي (قسم المزارعة والمغارسة والمساقاة والشركة) (42) .

---

(38) مجلة ستوديا اسلاميكا رقم 32 سنة 1970 ص ص 31—39 .

(39) انظر عن مصادر ترجمته معجم المؤلفين لكحالة 2 : 205 ومعجم اعلام الجزائر انويهض ص 50 .

(40) نيل الابتهاج ص 359 وص 88 .

(41) مجلة ستوديا اسلاميكا رقم 32 سنة 1970 ص ص 157—167 .

(42) قدم في نطاق شهادة الكفاءة في البحث بالجامعة التونسية سنة 1975 ، ومنه نسخة مرقونة بالمكتبة الوطنية بتونس .

ويجب أن نلاحظ في خاتمة هذا القسم أن كتب الفتاوي تتبع في الغالب تبويبات كتب الفقه بصفة عامة ففيها إذن فوائد كتب الفقه والزيادة — من النواحي التي تهمنا — إذ هي تضيف خاصة نوعا من الإبتعاد عن المطلق والإنحصار في زمان ما ومكان ما فحتى إذا ما إبتدأ البرزلي مثلا في بداية بعض الأبواب الهامة ببعض التحديدات الفقهية النظرية فإنه لا يطيل في ذلك وسرعان ما يستدرك هو نفسه فيقول مثلا : « وفيما ذكرناه كفاية فنرجع إلى ما رسمناه من النوازل فمنها ... (43) » وتصرح كتب الفقه في الغالب، على الأقل باسم المفتي. ويبيّن البرزلي مثلا من بداية تأليفه أنه سيغرف بصفة خاصة من نوازل ابن رشد (44) وابن الحاج (45) وعز الدين بن عبد السلام (46) وكثيرا ما يصرح بأن النازلة وقعت بتونس أو بصفاقس أو بغرناطة أو بالجريد ... وتوجد عنده حساسية واضحة بتغير الحال فكلمات العادة والعمل والعرف والبدعة ... كثيرة التردد في كتابه وهو يحرص كل الحرص على الأخذ مباشرة من المفتين القريبين منه وخاصة من شيخه ابن عرفة (47) إذ هو يرى أن في هذا الميدان — أي ميدان الفتوى — يجب أن نحذر من الكتب — خاصة بالنسبة لغير الفطنين إذ الكتاب يجمد الرآي في وضعية ما مرتبطه بظروف خاصة والحياة دائمة التجدد فهو يقول في أوائل نوازله : « **إذا عدم الإنسان من يفتيه فليرجع لما في الكتب للضرورة . والعمل بما في الكتب لمن لا يدري لا ينجو فيه من الخطأ** لوجوه منها : **أن النازلة**

---

(43) بداية كتاب الأيمان — ورقة 172 و . وانظر أيضا ورقة 210و . « ... وفيما ذكرناه كفاية فنرجع إلى ما رسمناه ... » .

(44) المقصود به ابن رشد الجد (450/1158—520/1126) . انظر عن مصادر ترجمته خاصة معجم كحالة 8 : 228 . وقد اختصر هذه النوازل ابن عبد الرفيع قاضي تونس (ت. 733هـ) .

(45) المقصود به محمد بن أحمد بن خلف التجيبي (458/1066—529/1134) . انظر عن مصادر ترجمته أعلام الزركلي 6 : 210 .

(46) فقيه شافعي تولى قضاء الشام والقاهرة وأثر في كثير من فقهاء المالكية ، (577/1181—660/1262) . نظر عن مصادرة خاصة معجم كحالة 5 : 249 .

(47) انظر عنه « رسالتان في لمنطق » (من تحقيقنا — ط. تونس 1976) خاصة ص 43 تعليق رقم 1 ويحيل عليه البرزلي في نوازله في الغالب بقوله « شيخنا الإمام » .

**لا تجيء له مثل نص الكتاب إلا نادرا** ، وأكثر ما تجيء شبيهة لها ، وذلك **الشبه يغلّط الناس** فيكون بينهما شيء يغير المعنى ويخرجها عن شبهها ، فمن لا علم عنده أو لا علم له بالأصول التي بها قال القوم عرج عن الأصل ويقع في الخطأ وهو لا يعلم ... (48) » .

## II – نوازل البرزلي وقيمتها الإجتماعية :

يجب أن ننبه في بداية هذا القسم أننا إعتمدنا أساسا الجزء الأول من نوازل البرزلي الحامل لرقم 4851 بالمكتبة الوطنية بتونس وعليه نحيل في الغالب ونرجو أن نواصل هذا العمل بالنسبة للأجزاء الأخرى في فرصة أخرى . وفي هذا الجزء المعتمد 638 صفحة من الحجم الكبير ويمثل تقريبا ثلث نوازل البرزلي .

والحقيقة أن التلميحات الإجتماعية التي يمكن أن نجدها في نوازل البرزلي متنوعة جدا وتمسّ في بعض الأحيان بمشاكل لها خصائص أخرى هامة مثل المشاكل الإقتصادية أو الدينية أو الثقافية ... لذا رأينا أن نحصر الأمر الآن في ثلاثة عناصر رئيسية فحسب هي : صلات الفيئات الإجتماعية ببعضها البعض – تدهور القيم الدينية على المستوى الإجتماعي – ظاهرة إشتداد التصوف المغربي في **تلك** الفترة .

### 1) الصلات بين الفيئات الإجتماعية :

#### أ) صلات المسلمين بأهل الذمة :

لا نريد هنا أن نطرح مسألة صلات المسلمين بغيرهم من أصحاب الديانات الأخرى وخاصة أهل الذمة منهم لأن ذلك يرتبط بمسائل دينية

(48) ورقة 8و . (مخطوط 4851 ج 1) .

وعقائدية متشعبة ليس هنا مجال إثارتها لكن نريد فقط أن نلمح في هـذا الصدد إلى بعض الجوانب ذات الدلالات الإجتماعية الواضحة .

يلاحظ البرزلي مثلا فيما يتعلق بزي النصارى واليهود وخاصـة زي النصرانيات واليهوديات : « **والعادة عندنا بتونس أن نساء النصارى يستترن كالمسلمات غالبا من غير علامة** ، ومنهن من يلتزم زيّ النصارى . واليهوديات لهن علامة المشي بالقرق (49) أو حافية . وعلامة الذكور من اليهود الشكلة الصفراء فوق الاحرام (50) لا تحته فإنه قد يشكُل إذا عطى بظهره . وأما النصارى فلهم زيّ على رؤوسهم (51) يلزمونه وقد كان بعضهم تزيى على رأسه بزي المسلمين فألزمهم السلطان زواله ... (52) » .

ونص البرزلي هذا فضلا على أنه يلمح إلى حجاب المسلمة وهو أمر معروف لدينا فإنه يفيدنا بنوع من التمييز بين الذكور والإناث من أهل الذمة في معاملـة المسلميـن لهـم فاللبـاس المميز لأهـل الذمـة مفروض خاصة على الذكور (53) ونلاحظ أيضا شغف المرأة خاصة بالتقليد وتقليد الذميات للمسلمات يدل بدون شك من الناحية الإجتماعية على موقف القوة الذي كان للمسلمين إذ « المغلوب — كما يقول ابن خلدون — مولع أبدا بالإقتداء بالغالب في شعاره وزيّه ونحلته وسائر أحواله وعوائده (54) » .

---

(49) لفظة لاطينية الأصل **Cortex** كانت مستعملة في اسبانيا والمغرب ومالطة وتعني حذاء له نعل من الخفاف . انظر : **Dozy : Supplément II : 334**

(50) انظر ادريس : **Berbérie II : 767**

(51) انظر المصادر التي بحثت في زى أهل الذمة في مقال ذمة الذي ذكرناه أسفله تعليق رقم 53 .

(52) البرزلي : نوازل 1 : 171ظ — انظر عن الازياء المميزة لليهود والنصارى ادريس : **Berbérie II : 763**

(53) انظر عن أهل الذمة بصفة عامة مقال « ذمة » بدائرة المعارف الاسلامية (ط. الجديـــدة) 2 : 234—238 (كاهـان) وانظر ادريس **Berbérie** ج 2 ص ص 757 وبـرانشفيق ... ج 1 فصل 7 .

(54) المقدمة ص 258—258 .

وهذا يقابل ما لاحظه ابن خلدون نفسه من حال المسلمين في الأندلس في عهده (55) « **فإنك تجدهم يشتبهون بهم (أمم الجلالقة) في ملابسهم** وشاراتهم والكثير من عوائدهم وأحوالهم حتى في رسم التماثيل في الجدران والمصانع والبيوت ، حتى لقد يستشعر من ذلك الناظر بعين الحكمة أنه من علامات الإستيلاء والأمر لله (56) » .

ولقد لاحظنا — في البلاد التونسية — إلى عهد قريب منا ، وربما إلى الآن في بعض القرى ،مسايرة اليهود — حتى الذكور منهم — للمسلمين في لباسهم وعوائدهم وربما في عباداتهم أيضا (57) . وقد يعلل ذلك عبر التاريخ بتعليلات مختلفة ليس هنا مجال الخوض فيها .

وفيما يتعلق أيضا بصراع القوى بين المسلمين وأهل الذمة يمكن أن نشير أيضا إلى القصة التي أثيرت فيما يتعلق بسكنى النصراني فوق المسلم ، قال البرزلي : « ووقعت مسألتان بتونس ، أحداهما : بنى النصارى منزها حتى علا على بعض أجزاء مدرسة التوفيق (58) فكلمت في ذلك شيخنا الفقيه الإمام رحمه الله (أي ابن عرفة) وذكرت له ما تقدم للطرطوشي (يقصد ما لمح إليه آنفا من بحث الطرطوشي في سراج الملوك عن الشافعية في الحديث النبوي (يعلو ولا يعلى عليه وأن في مساواتهم قولين) (59) فنظره وقال ذكره عن الشافعية . فقلت له : ليس في المذهب (أي في المذهب المالكي) ما يخالفه **فتغافل عن ذلك** فيحتمل أن يكون **أنه رأى أنه لا يسعف بهدمه لكونهم بمكنة من السلطان** أو راه أمرا محتملا فترك تغييره . ومنه أيضا أنهم زادوا في كنيستهم

(55) زار ابن خلدون أسبانيا سنة 1364/765 (انظر خاصة ابن خلدون : التعريف ...) .

(56) المقدمة ص 259 .

(57) انظر مثالا عن ذلك ، ادريس : Berbérie II : 766

(58) مدرسة كانت بمعقل الزعيم ملاصقة لجامع الهواء درس بها ابن عرفة وقد اسستها الأميرة عطف زوجة أبي زكرياء الحفصي . انظر برانشفيق : Berbérie (فهرس) .

(59) انظر الطرطوشي : سراج الملوك : الباب الحادي والخمسون في أحكام أهل الذمة ص ص 135–138 (ط. ب لاق) .

وعلوها كثيرا **وذلك محدث** فإما أن يكون أيضا في عهدهم أو بنوها **حصنا لإختلاف الدول خشية العامة** أو وقع التغافل عنهم . **والمسألة الأخرى** : جدد بعض النصارى كنيسة في فندقهم وعلا عليها شيء يشبه الصومعة فطولبوا بذلك فأتوا بكتاب العهد فوجد فيه أنه لا يحال بينهم أن يبنوا فيه بيتا لمتعبداتهم واعتذروا عن رفع البناء الذي يشبه الصومعة انه للضوء . فبعث القاضي من نظره فإن كان فيه ناقوس غيّره فوجدوه للضوء كما ذكروه ، لأن إظهاره كإظهار شرب الخمر ، فيؤدبون كما قال في المدونة . ومن هذا مسألة أخرى وهو إذا اكترى الذمي علويا أو اشتراه والاسفل للمسلم ، فأجازه شيخنا الفقيه واحتج بسكنى أبى أيوب (60) فوق النبي (ص) (61) » .

وهذه الأمثلة تدل على توتّرات إجتماعية ناتجة عن بعض العقائد الدينية ، ومن الطريف أن نلاحظ مواقف الفقهاء من ذلك واختلافاتهم نتيجة إختلاف في التأويلات الدينية وربما نتيجة إختلافات في ملاءمة الواقع السياسي والإجتماعي ، وإلى هذا يلمح البرزلي صراحة عندما أفترض : « فيحتمل أن يكون (ابن عرفة) أنه رأى أنه لا يسعفه بهدمه لكونهم بمكنة من السلطان » . ونحن نعلم أن بعض الملوك الحفصيين كانوا متزوجين بنساء نصرانيات (62) وأن بعض الأحياء كانت فيها جاليات نصرانية هامة وقوية التأثير في المجتمع (63) .

## ب) نظرة بعض الشعوب والمجموعات لبعضها بعضا :

ولعل من أجمع النصوص التي أوردها البرزلي والتي تدل على نظرة بعض الفيئات لبعضها بعضا وحتى الصور التي كانت شائعة لبعض الأمم عند

---

(60) هو أبو أيوب خالد بن زيد الأنصاري المدني صحابي شهد بدرا والعقبة ، نزل عنده الرسول لما هاجر إلى المدينة . توفي سنة 671/51 . انظر طبقات أبي العرب (ط. تونس) ص 87 تعليق رقم 5 .

(61) النوازل 1 : 164 ظ .

(62) مثلا كانت أم أبي عبد الله المستنصر واسمها عطف مسيحية وكذلك كانت أم الواثق ضرب وأم أبي عمرو عثمان ريم...انظر Brunsching : Berbérie ج1 ص 39—71—240..

(63) انظر برانشفيق : Berbérie ج 1 ص ص 430 .

أمم أخرى قوله : « وحكى ابن راشد في المرقبة العليا (64) في تفسير الرؤيا أنه كان في مجلس شهاب الدين القرافي (65) يذكر عن بعض الحكماء أن أربعا أكلت أربعا فأورثتها أربعا : أكلت النصارى لحم الخنزير فأورثها عدم الغيرة وأكلت الفرس لحم الخيل فأورثتها الغلظة وقلة الرحمة وأكلت العرب لحوم الإبل فأورثتها الحقـد والكرم وأكلت العجم والزنج لحوم القردة فأورثها كثرة الطرب (66) . قال فذكر بعض المصريين في مجلسه فقـال : يا مولاي ، وأكل المغاربة لحوم الكلاب فأورثها كثرة الهرش (67) . فقام طالب أندلسي في المجلس فقال : وأكل أهل مصر لحوم الفئران فأورثها الفسق والخلاعة . فقال له المصري : رحمك الله ، أفكل أهل مصر يفعل هذا ؟ (68) ».

---

(64) في نص البرزلي : « ابن رشد » ، وهو خطأ واضح لأنه لا يمكن لابن رشد حتى الحفيد المتوفي سنة 1197/595 أن يروى عن القرافي المولود سنة 1228/626 والمتوفي سنة 1285/684 هذا بالإضافة إلى أننا وجدنا نسخة من كتاب المرقبة العليا في تعبير الرؤيا ووجدنا النص الذي يلمح اليه البرزلى (انظر أسفله تعليق رقم 68) والكتاب لمحمد بن عبد الله بن راشد القفصى (توفي حوالي سنة 1336/736) الذي نعلم أنه سافر للقاهرة والاسكندرية واتصل خاصة بشهاب الدين القرافي ... انظر عن ابـن راشـد معجم كحالـة 10 : 213–214 وخاصة مقال الشيخ محمد الشاذلي النيفر عن ابن راشد القفصي المنشور في دراسات في اللغة والحضارة (ملتقى ابن منظور سنة 1974) ص ص 89–120 .

(65) هنا سهو آخر من البرزلي الذي ينقل من حفظه كما سيقول بعد حين – وفي المرقبة العليا أن ابن راشد كان في مجلس أمير الإسكندرية وهذا يتلاءم مع بقية النص وخاصة مع ما أورده البرزلي نفسه من قول المصري : « يا مولاي » .

(66) أنظر تعليل ابن خلدون « للخفة والطيش وكثرة الطرب » الموجودة في « خلق السودان » « بأثر الهواء في اخلاق البشر » ، المقدمة ص 148 .

(67) أي الخصام والقتال .

(68) نوازل 1 : 158ظ . ومخطوط المكتبة الوطنية من المرقبة العليا رقم 21123 ، ورقة 91ظ. (من الباب التاسع في المأكول والمشروب) : ... النوع وهي اللحوم وهي أصناف . الإبل : لحوم الإبل، وهي تدل على مال يصيبه من عدو قوي : قلت : وربما دل أكل لحومها على الحقد والكرم آكلها يصير طبعه كطبع الإبل وقد قال الحكماء : أكل أربعة فأفادها أربعة : أكل العرب لحوم الإبل فأفادتها الحقد والكرم ، وأكلت السودان القرد فأفادتها الرقص والطرب ، وأكل الروم الخنازير فأفادتها الخسية وقلة الغيرة والحرص على الدنيا ، وأكلت الترك لحم الخيل فأفادتها القساوة . وقد حضرت عند أمير الإسكندرية فجرى ذكر هذا فجاء رجل من أهل الإسكندرية ينكث عن المغاربة فقال : يا مولاي ! بل هي خمسة ! قال : « وما الخامس ؟ » قال : « وأكلت المغاربة الكلاب فأفادها الحسد وسوء الخلق ! » . فقام بعض الأندلسيين فقال : « يا مولاي ! بل هي ستة ! » قال : « وما السادس ؟ » . قال : « أكل المصريون الفئران فأفادتها السرقة والخيانة » . فقال : « يا أخي ! والمصريون كلهم يأكلون الفئران ؟ » فقال : « والمغاربة كلهم يأكلون الكلاب ؟ وجوابك عن هذا ، جوابي عن الآخر ! » .

ولاشك أن لهذه النادرة أو القصة قيمة إجتماعية وربما اتنوغرافية ويبدو أن بدايتها كانت متداولة بعض الشيء إذ هو ينسبها لبعض الحكماء ، والأطرف هو النسج الدائم على منوالها مثل ما فعل المصري في المجلس وإجابة المغربي الأندلسي له أو ما أضافه البرزلي بعد ذلك من روايته الخاصة إذ قال : « قلت نقلت هذا من حفظي كما فعلت هنا **لبعض التونسيين** فزادني عن بعض فقهائها فقال : وأكل **أهل إفريقية** لحوم الدجاج فأورثها الذل والإستكانة . وزاد بعضهم : وأكل **بوادي إفريقية** لحوم البقر فأورثها الجهل والثيارة (69) **وأكل عامة أهلها** لحوم الغنم فأورثها العافية واعتدال الأحوال ، والله أعلم (70) » .

تلك افرازات لعقليات الشعوب ولاشك أن لهـا بعض الصـلات بالواقع . وأريد الآن أن ندقق النظر في جانب منها فحسب يتعلق ببـوادي إفريقية وأعرابها وما اشتهروا به من فتاك وسلب وانتفاضات وما عاناه من ذلك عامة الناس وخاصة أهل المدن الذين أورثهم « أكل لحوم الأغنام » على حد هذا القول « العافية واعتدال الأحوال» أو أورثتهم سكنى المدن والتحصن بأسوارها وشرطتها الإستكانة واخلاق النساء كما جاء في تحليلات ابـن خلـدون (71) .

## ج) المدينة والبادية أو موقف الفقهاء من الأعراب وأهل البوادي :

إن هذا الموضوع مترامي الأطراف وهو محتاج إلى دراسات متعـددة للإلمام بجوانبه المختلفة وسنلاحظ هنا بعض الملاحظات الجزئية معتمدين

(69) أي الثورة والإنتفاضات .

(70) نوازل 1 : 158ظ .

(71) انظر مثلا الباب 2 : فصل 5 من المقدمة : « في أن أهل البدو أقرب إلى الشجاعة من أهل الحضر » : « والسبب في ذلك أن أهل الحضر ألقوا جنوبهم على مهاد الراحة والدعـة وانغمسوا في النعيم والترف وو كلوا أمرهم في المدافعة ... واستناموا إلى الأسوار ... وتنزلوا منزلة النساء والولدان ... » (ص 218) .

في ذلك على نـوازل البـرزلي ويمكـن أن تعتمـد للمقارنـة نصوص أخـرى متعـددة (72) .

لاشك أن الصراع البدوي الحضري قديم والراجح أن هذا الصراع قد اتخذ أبعادا جديدة أعمق وأعنف وأشمل بعد زحفـة أعراب بني هلال وسليم على إفريقية ... والذي يبدو من مصادر مختلفة وخاصة من نوازل البرزلي أن الفقه حضري مطبوع بطابع المدينة ففتاوي الفقهاء في المشاكل التي لها صلة بالأعراب تتسم في الغالب بشيء من العنف ضدهم .

وقد ورد ذكر الأعراب والتشديد عليهم خاصة في باب الحرابة ، ومعنى الحرابة في الفقه ، حسب ما ينقل البرزلي عن شيخه ابن عرفة ، هو « أخذ مال محرم باذهاب عقل أو مقاتلة أو بإخافة سبيل (73) » ويضيف البرزلي بعد ذلك أن حدها « ما ذكر الله في كتابه ، القتل أو الصلب أو القطع من خلاف أو النفي (74) » ويجعل البرزلي « أعراب إفريقية » من المحـاربيـن ، يقول في سياق حديثه عن أصناف المحاربين « ... قلت أو يكون من قوم يعرفون بالحرابة فيكون ذلك دليلا عليها وقد وقعت في رجل من أعراب إفريقية راكبا على فرس أخذ يسيرا من الغزل في مسبخة مقرين (75) ، فأخذه صاحبها في باب خالد وبلغ به الخليفة فضرب عنقه لعلمه أنه من أعراب إفريقية وكلهم محاربون (76) » .

---

(72) انظر أمثلة من ذلك في استغلال الاستاذ بارك لنوازل مازونة (المقال المذكور أعـلاه) واستنتاجه لبعض النتائج في هذا الموضوع واستعمال الأستاذ الهيلة لمعالم الإيمان للدباغ في مقاله « الزاوية واثرها في المجتمع القيرواني بداية من منتصف القرن السابع إلى نهايـة القرن الثامن هجرى » (المجلة التونسية للعلوم الإجتماعية سنة 1975 ص 97–131 وخاصة القسم المعنون : الزاوية ومواقفها من مشكلة الأعراب ص ص 110–127) .

(73) النوارل رقم 5851 ج 5 (حسب فهرسة المكتبة الوطنية وفي آخر المخطوط انه ج 4) : 237و .

(75) نفس الجزء من النوازل ورقة 238ظ .

(75) في الأحواز الجنوبية من العاصمة التونسية .

(76) نفس الجزء ورقة 238و–ظ . ونسخة رقم 12795 ورقة 205ظ .

ومن أكبر الدلائل على المشاكل والحياة غير الآمنة التي سببها الأعراب للسكان أن ابن عرفة افتى بامكانية تقصير الصلاة بالنسبة للجيش عند الخوف من الأعراب قياسا على تقصيرها في صلاة الخوف (77) في حالة الحرب مع العدو. قال البرزلي: «وفي نوازل ابن الحاج افتى ابن سهل (78) بقصر الصلاة إذا كان الجيش مع أمير المسلمين محاصر الحض العدو ... وكان شيخنا الإمام يقول: وكذا جيش إفريقية في هذا الوقت مع الأعراب فهو كالجيش في دار الحرب لقلة الأمن أيضا (79)».

ولعل من أشهر فتاوى ابن عرفة في هذا الموضوع وأشدها تحريضا على قتالهم وهي تدل في نفس الوقت على الرعب الذي نزل في نفوس الناس منهم ما جاء في نوازل البرزلي: «ونزلت مسألة وهي **أن الأعراب نزلوا** بتونس يريدون **دخول الغابة لافساد كرومها على عادتهم الفاسدة للتضييق على المسلمين وخليفتهم**، فندب شيخنا الإمام رحمه الله الناس لقتالهم وذكر لهم قول مالك (80) وما روي في قتال المحاربين المخالفين على أهل الإسلام من الفضل، **وأراد أن يستعين** بمشيخة الوقت فلم يسعفوه بهذا محتجين بأن الناس ليس لهم بمدافعتهم طاقة إذ لم تكن لهم معرفة بالحروب مع تركب العرب عليهم في أكثر الأوقات مع ضعف المسلمين عن مدافعتهم. فأجاب شيخنا الإمام رحمه الله بأنهم لو كانوا على قلب واحد لغلبوهم، واحتج بقتالهم في المحجر (81) وشدتهم فيه، **ولكن ضعف الإيمان** حمل الناس

---

(77) انظر في التعريف بصلاة الخوف كتب الفقه بصفة عامة مثلا رسالة ابن أبي زيد ص 96 (ط. Bercher).

(78) الراجح أنه أبو الإصبغ عيسى بن سهل الأندلسي، توفي بغرناطة سنة 1093/1468، وهو صاحب الإعلام بنوازل الأحكام الذي وصلتنا منه بعض النسخ الخطية. انظر خاصة الديباج ص 181–182.

(79) نوازل 1 : 62ظ.

(80) يقصد قولا استشهد به قبل ذلك بقليل وهو: «وقال مالك في إعراب قطعوا الطريق: جهادهم أحب إلي من جهاد الروم» (نوازل 5 : 239ظ).

(81) لم نتبين الموقعة (؟) التي يلمح إليها هنا.

على العجـز على قتالهـم ، **إذ لم يقاتلهـم إلا الديـن، وأهلـه قد قلوا في هذا الزمان** (82) . والصواب متى **كان في الإمام شجاعة** وإقدام حتى يكون فيه لمن هرب أو جرح كخليفتنا اليوم نصره الله وأطال عمره (83) في خير وعافية ومتّع المسلمين به ، ما اختاره شيخنا الإمام ، وقد قاتلهم وحده بارك الله فيه حتى غلبهم ... (84) » .

وفي هذا الصدد أيضا فإن ما يقترفه الأعراب من سلب للأموال والثروات ينزله ابن عرفة عادة في حكم الجائحة الطبيعية وتختلف الآراء نتيجة لذلك في الزكاة عليه أم لا (85) .

وبصفة عامة فإن أحكام الفقهاء تتميز بقسوتها على الأعراب ولم أر شيئا صدر عن الأعراب وتسامح فيه الفقهاء إلا غناءهم ، جاء في نوازل البرزلي : « وجمهـور العلمـاء يكرهـون غنـاء الأعاجـم ويجيـزون غنـاء الأعراب (86) » وهذا التسامح له في الحقيقة أسبابه لأنه يقابل إستنكارهم لأنواع من الغناء الحضري شاعت في المدينة وارتبطت حتى ببعض مظاهر التدين والتصوف سنعود إليها بعد حين .

وشبيه بالأعراب ما يسمى عادة « أهل البادية » وقد يكون البعض منهم من الأعراب الذين استقروا شيئا ما بالأرض ، والتلميحات إليهم في نوازل البرزلي لا تخلو أيضا من بعض العنف فالفساد بينهم منتشر والعلم فيه قليل وهذه النقطة الثانية لا تستغرب فقد قال لنا ابن خلدون إن العلم مرتبط بالحواضر

(82) انظر أسفله : تدهور القيم الدينية .

(83) الراجح أن الخليفة المقصود هو أبو العباس أحمد أو ابنه أبو فارس عبد العزيز (انظر عنها برانشفيق : **Berbérie** ج 1 .

(84) نوازل (رقم 4851) ج 5 : 240 ومخطوط رقم 12795 ورقة 207و ومقال الاستاذ الهيلة المذكور (أعلاه) ص 121 . وانظر أيضا فتوى أخرى لابن عرفة ضد الأعراب في نوازل مازونة ، مقال الاستاذ بارك المذكور (أعلاه) ص 32—33 .

(85) نوازل البرزلي 1 : 132ظ — 138ظ .

(86) نوازل 1 : 66و .

أساسا (87). جاء في نوازل البرزلي في غضون الحديث عما « يهدى للفقهاء والمفتين رجاء العون فهو رشوة » : قلت : ومنه ما يفعل في هذا الوقت **من أخذ الجعائل على الفتوى** في رد المطلقة ثلاثا ونحوها من الرخص **كما يفعله كثير من جهلة فقهاء البادية** فلا يحل ولا يجوز باجماع (88) » . فهل تكون هذه العادة معدومة أو أقل إنتشارا في المدن ؟ لا أظن ذلك .

وشهادة أهل البادية فيها أيضا أخذ ورد ولا يكتفي فيها بالقوانين المتعارفة في الإسلام في الشهادة . قال البرزلي : « وفي الطرر (لابن عات) عند قوله تجوز شهادة أهل البادية ، حكى بعض الشيوخ المتأخرين من الثقات أن أهل البادية إذا شهدوا في حق لامرأة أو غيرها **ولم يكن منهم عدل انه يستكثر منهم** ويقضي بشهادتهم ، وشهادتهم في رؤية الهلال جائزة عند ابن القاسم (89) إذا كانوا عدولا (90) » .

ويضيف البرزلي : « وسئل بعض المفتين من ثقات شيوخنا المتأخرين في القرى البعيدة على الثلاثين ميلا أو الأربعين وفيها الثلاثون رجلا أو الأربعون والأكثر وأقل ، وليس فيهم عدل مشهور بالعدالة ، فيهم مؤذنون وأئمة وقوم مسمون بالخير غير أن القضاة لا يعرفونهم بعدالة ولا يجدون من يعرفهم يجتمعون على الشهادة عندهم في الأملاك والديون والمهور والنكاح وغير ذلك ولا يخالف منهم أحد ، فهل تجوز شهادتهم ويقضي بها أم يتركون من غير أن ينظر في أمرهم ؟ (90) » ولئن مال جل الفقهاء لقبول هذه الشهادة فذلك للضرورة ، « ولولا ذلك ما جاز لهم بيع ولا تم لهم نكاح ولا عقد في شيء من الأشياء (90) » .

---

(87) انظر الباب السادس من المقدمة وخاصة الفصل الثالث منه : « في أن العلوم تكثر حيث يكثر العمران وتعظم الحضارة » ص ص 777—779 .

(88) نوازل 1 : 20ظ .

(89) من أشهر أصحاب مالك : توفي سنة 806/191 انظر عنه دائرة المعارف (ط. الجديدة) 3 : 840 (شاخت) .

(90) نوازل 1 : 264و .

ويبدو أن هذا التشدد في الشهادة مرتبط بتدهور عام وجد في المدن أيضا (91) وجعل مقاييس الشهادة في الشريعة الإسلامية تتغير نتيجة إنتشار الكذب والمجاملة (92) ففرض نوع من السلك الرسمي يقوم بدور الشهادة لم يسلم هو نفسه من الفساد والإنتقاد عليه (93).

ولاشك أيضا أن البادية كانت في فقر مدقع فأنت ترى البرزلي إذا ما أراد ضرب مثال للفقر أخذ البدوي فيثير مثلا مسألة البدوي الذي عنده « كساء واحد ما يجد غيره هل يفرش طرفه للصلاة ... (94) ».

ولعله لنفس السبب نجد العادة عند البدو أنهم لا يسمون صداقهم في عقد الزواج « وهو معروف مقدر لا يزُاد لجمال ولا ينقص لقبح » كما قال البرزلي (95).

ويستنتج من بعض الفتاوى التي أوردها البرزلي الفوارق الكبيرة التي يمكن أن توجد بين الحضرية والبدوية. فالبدوية تكد وتجد في العمل حتى لكأن عقد الزواج يصبح في بعض الأحيان نوعا من الإجارة والعبودية لا يمكن لها التملص منه بينما تكون حياة الحضرية أكثر رفاها فقد جاء مثلا فيما أورده البرزلي عما يلزم الزوجة من الخدمة : « وكان شيخنا عبد الله الشبيبي رحمه الله (توفي سنة 782/1380) (96) يحكي عن بعض العصريين من شيوخ شيوخنا أنه اتته **إمرأة من صنف الحضر**، وكان قاضي أنكحة، تشكو وجع يديها

(91) انظر مثلا رأي أبي العباس بن حيدرة (توفي سنة 778/1376) شيخ البرزلي، نوازل 1 : 264و.

(92) انظر نوازل 1 : 264و : « لانه شاع وذاع في العاقد ان شهد بعضهم لبعض على وجه الإعانة واستخلاص الحقوق ويستند بعضهم إلى خبر بعض من غير تحقيق علم ... ».

(93) انظر إدريس : **Berbérie** 2 : 566–568 وبرانشفيق : **Berbérie** ...ج 2 : 135–138.

(94) نوازل 1 : 110و – 110ظ.

(95) نوازل 1: 231و.

(96) فقيه قيرواني. انظر عنه نيل الإبتهاج للتنبكتي ص 149–150 والمعالم للدباغ 4 ص 203–204 وشجرة النور الزكية لمخلوف 1 ص 225.

من العجين ، فأمر زوجها بشراء خادم تخدمها . وجاءته بدوية تشكو شدة خدمتها من الطحن وحمل الماء والحطب وغير ذلك من خدمة البادية ومشقتها فأمرها بأن تبقى معه وتعاشره على ذلك . قال لأن نساء البوادي دخلن على ذلك بخلاف هذه . قلت : وهل هذا يؤدي إلى إجتماع النكاح والإجارة إن كانت عادة معتادة لا تخلف كما تقدم للمازرى (توفي سنة 1141/536) (97) في إذا كانت العادة اسكان الزوج مع صهره انه نكاح وكراء والله أعلم (98) » .

ولاشك أن المرأة التونسية في ذلك الزمن كانت محتجبة مثلما يبدو ذلك من كثير من الإشارات . لكن يبدو أن حجاب المرأة كان يشتد بقدر صعودها في السلم الإجتماعي ، جاء عن البرزلي : « قلت ... ونزلت بتونس بعض بنات الملوك وحضر فيه (عقد زواج) شيخنا الفقيه الإمام وشيخنا الشيخ الفقيه أبو القاسم الغبريني (توفي سنة 1370/772) (99) فطلب علي عينها (100) فأنكر ذلك شيخ الموحدين رئيس الدولة الشيخ أبو محمد بن تافراجين رحمه الله (توفي سنة 1364/766) (101) وكان يقيسها مثل بنات القصابين ونحوهم ولو لاعمة كانت له لنُكّل به . قال : الصواب في هذا أن التعريف كاف ممن حضر ويظن به الصدق ومثل الخصيان ونحوهم . وسمعت شيخنا الغبريني المذكور يقول : كنت لما جلست للشهادة بين الناس بتونس واضطررت للتعريف بالمرأة ، نسأل من نظن به العلم والإستغفال مثل الأطفال والخدم ونحوهم ولا نجتزىء بما يأتون به من المعرفين خشية الدلسة (102) » .

---

(97) انظر إدريس : Berbérie (فهرس) وكحالة 11 : 32 .

(98) نوازل 1 : 259و .

(99) فقيه تونسي خلفة ابن عرفة في خطابة جامع الزيتونة . انظر نيل الديباج ص 73 – شجرة النور 1 : 224 .

(100) أي رؤية شخصها لا الإكتفاء بوصفها .

(101) انظر عنه برانشفيق : Berbérie (الفهرس) .

(102) نوازل 1 : 233ظ .

ولاشك أن التسامح في خروج المرأة كان يماشي نوعا ما منزلتها الإجتماعية واحتجابها وان لم نجد إشارة صريحة إلى ذلك والذي وجدناه هو حكم فقهي يربط خروجها بجمالها وسنها لا بمنزلتها الإجتماعية . جاء في نوازل البرزلي : « النساء في الخروج أربعة أضرب عجوز قد انقطعت حاجة الرجل عنها فهي كالرجل في ذلك ، ومتجالة لم تنقطع حاجة الرجل منها بالجملة فهي تخرج إلى المسجد ولا تكثر الترديد كما قال في الرواية ، وشابة من الشواب فهذه تخرج إلى المسجد في الفرض وفي جنائز أهلها وقرابتها (103) ، وشابة فذة في الشباب فالإختيار في هذا ألا تخرج أصلا (104) » .

## د) أصحاب المهن :

لاحظنا في استشهاد أعلاه تلميحا إلى وضاعة مهنة القصابين في العقلية التونسية في القرن الثامن الهجري ولعل إحتقار بعض المهن في جهة ما من العالم الإسلامي يجب أن يربط بنظره العرب والمسلمين لبعض المهن بصفة عامة مثل الحجامة وهي نوع من المداواة تعتمد أخذ الدم عن طريق بعض الآلات (105) .

لكن يمكن في بعض الأحيان أن تختلف النظرة باختلاف البلدان فقد جاء في نوازل البرزلي : « وكان شيخنا الإمام رحمه الله يقول : إن **الحياكة بحسب البلدان** وهي باقليم إفريقية من الصناعات الرفيعة ،يستعملها وجوه الناس ، وكذلك كل صناعة بحسب رفعتها وخستها من البلدان ... وأظن أن

(103) العرف الآن في تونس أن المرأة لا تخرج في الجنائز .

(104) نوازل 1 : 122و – 122ظ .

(105) انظر في ذلك مقال برانشفيق : .« Métiers vils en Islam » (مجلة ستوديا اسلاميكا رقم 16 سنة 1962 ص 41–60 . وتعليق الأستاذ بويحيى عليه في مجلة ارابيكا سنة 1963/2/ ص 209–210 .

ابن شاس ( توفي سنة 1212/616 ) ( 106 ) أو غيره قال إنها تورث خبالا في العقل أو لأنها من شأن النساء ... (107) » .

ونجد في نوازل البرزلي أيضا بعض الإحترازات من شهادة السمسار والقسام ولعل أشمل الملاحظات في موضوع المهن نجدها في صدد الحديث عن إمامة الصلاة ومن يصلح لها ومن لا يصلح ، جاء في النوازل : « ... **مسألة شيخ بلد** ليس فيه إمام وهو أحفظ من فيه إن كان يفرض على القوى والضعيف والأيِّم (108) واليتيم ويأكل النوبة (109) وما بقي من دراهم الفرائض (110) ولا يظهر منه للجماعة **فلا يصلي خلفه بوجه لاسيما شيوخ البلد في هذا الزمان فلا يؤمنون** على شيء أصلا **ومثله المحرك والجزار والحجام والبياع فلا يكونون أيمة بوجه أيضا لأن الجزار والبياع لهم روائح قبيحة ويتعاملون بالرباء** وغير ذلك ، **والمحرك مروع للناس والحجام ينكشف على الحريم لاسيما حريم القرى** لدخوله غالبا على الحريم بغير إذن / . والإمامة منصب عال وليس هؤلاء أهلا له لأنه لا يؤم القوم إلا أفضلهم ... »( 110 مكرر)

وإذا ما لحضنا أهم الأسباب التي تجعل من بعض المهن وضيعة أو في منزلة ثانية حسب هذه الملاحظات فيمكن أن نقول بكل إيجاز إن **ذلك** يرجع إلى :

(106) هو أبو محمد عبد الله بن نجم الجذامي السعدي المصري المالكي . انظر عن مصادره معجم كحالة 6 : 158 .

(107) النــوازل 1 : 238ظ . انظر عن الحياكــة ملاحظات برانشفيق (المقــال المذكور أعلاه ص 50–56) وتعليق الاستاذ بويحيى المذكور ص 209–210) .

(108) من فقدت زوجها أو من فقد زوجته .

(109) النصيب ، ما يرجع إلى الشخص بعد قسمة ما .

(110) من قسمة الإرث . قال ابن عرفة في تحديد الفرائض : « علم الفرائض لقبا الفقه المتعلق بالإرث وعلم ما يوصل لمعرفة قدر ما يجب لكل ذي حق من التركة » (الحدود ص 532) .

(110) مكرر نوزل 1 : 113 و – ظ .

1) بعض مفاهيم النجاسة الموجودة في الإسلام وحتى في غير الإسلام من الأديان والعقليات ، وهي عالقة خاصة بالدم مثل ما هو الشأن في مهنة القصابين والحجامة . ويتصل بهذا شيئا ما المهن التي تنتج روائح كريهة وتوجد في كتب الفتاوى عادة مناقشات طويلة تتعلق بتلك الروائح ووجوب التخلص منها خاصة عند الذهاب إلى صلاة الجمعة .

2) بعض المهن التي تكون أكثر تعريضا لأصحابها لخرق بعض القوانين الدينية كاستعمال الرباء أو كثرة الأيمان التي تؤدي بصفة عامة إلى الحنث . والإسلام يعير الكلمة قيمة كبرى وتخصص الأبواب للأيمان في كتب الفقه والفتوى ، ولعل ذلك التشديد هو الذي أنتج رد فعل يهدف إلى التفصي من الكلمة وتمثل في تخريجات وحيل افقدت الكلمة العربية في النهاية كل قيمتها . لذا كانت المهـن التي يكثـر فيها الكلام وبالتالي القسم وبالتالي الكذب لأن « كل حلاف كذاب » كما يقال ، محتقرة شيئا ما في تلك العقلية المتأثـرة بالقيم الدينية حتى وإن كانت تخرق الكثير منها .

3) بعض المهن أو المناصب الإجتماعية السياسية محتقرة شيئا ما لبعض الأخلاق والقيم الدينية المنتشرة عند عامة المسلمين وهي نتيجة في الغالب لصراع بعض رجال الدين المشاهير مع القوى السياسية .

**2) تدهـور القيـم الدينيـة :**

إن هذه النقطة شائكة التناول لأن المسلمين كانوا دوما يشتكون مـن التدهور الخلقي والديني (111) ولكننا نرى في عصر البرزلي والعهد القريب منه ظواهر تدهور واضحة لاشك فيها تجمع عليها أحكام الملاحظين . ونريد

---

(111) انظر بعض الملاحظات عن ذلك في مقالنا : فكرة التقدم عند المفكرين الإسلاميين القوامي المنشور في أعمال الملتقى الإسلامي المسيحي المنعقد بتونس سنة 1974 . (المطبعة الرسمية تونس 1976) ص ص 27–240 .

هنا أن نلمح إلى ثلاث ظواهر مرتبطة في الأصل ببعض الفرائض أو القيم الدينية :

## أ) ظاهرة الحج :

فهذه فريضة الحج قد فقدت محتوياتها الدينية فيما يبدو وأصبحت في الغالب ظاهرة إجتماعية قبل كل شيء . لابد أن نلاحظ هنا أن الفقهاء في ذلك العصر وربما منذ بصغة قرون خلت قد هونوا من فرض الحج وألحوا على شرط الإستطاعة مبينين أنه فقد أو يكاد في تلك العصور لعدة أسباب من أهمها إختلال الأمن بل صرح بعض الفقهاء بعدم وجوبه في تلك الظروف ولم يقوموا به هم أنفسهم ... (112)

لكن نجد بخلاف ذلك عند العامة فيما يبدو بعض التهافت عليه لإعتقادهم أنه يسقط ما في الذمة من الذنوب وذلك ناتج على الراجح عن شدة إقترافهم للاثم وشعورهم بالذنب ، ونجد عند فقهاء تلك العصور محاربة قوية لهذه الظاهرة . جاء في نوازل البرزلي : « قلت ونحوه نقل السبتي (113) في المناسك عنه (البخاري) فقال : **يزعم بعض الجهلة أن الحج يسقط ما في الذّمة من الحقوق كالصلاة والزكاة وغير ذلك من الحقوق وهو خرق للإجماع** ، وإنما يكفّر الحج المبرور إثم التأخير لأنه هو الذنب . أما إسقاطه لما استقر في الذمة من صلاة أو زكاة فلم يقل به أحد من علماء المسلمين بل عليه أن يأتي بذلك كله . ولقد أحسن ابن الصلاح (114) في تنبيهه على الحديث **الذي أولع العوام بالترخص فيه** ونصه : «ولا يغتر بما روي أن أعظم الناس ذنبا من وقف بعرفة « ثم ظن الله لم يغفر له » ، فإنه حديث ضعيف . قال :

---

(112) سنعود إلى هذه المشاكل المتعلقة بالحج في فرصة قريبة قادمة .

(113) لم نتمكن من التعرف عليه بالضبط لكثرة الحاملين لهذه النسبة .

(114) هو عثمان بن عبد الرحمان عالم الحديث المشهور (577/1181—643/1245) . انظر عن مصادره معجم كحالة6 : 257 .

**هو مما يغر الجهلة بالمعاصي .** قال: وظن بعض الجهلة أيضا أن قوله (ص) « صلاة في مسجدي هذا خير من ألف صلاة مما سواه من المساجد إلا المسجد الحرام (114 مكرر). فيقصد إلى الإجزاء عن الفوائت حتى لو كانت عليه صلوات وصلى في مسجد المدينة أو المسجد الحرام صلاة يوم أن ذلك يجزيه عنها وتبرأ ذمته . قال النورى (115) : وإنما معناه فيما يرجع إلى الثواب ، فثواب الصلاة فيه يزيد على ثواب ألف صلاة فيما سواه ولا يجزىء عن الفوائت وهذا الاخلاف فيـه (116) » .

وقال البرزلي بعدما أورد للخمي (117) فتوى جاء فيها « أن الطريق اليوم من الإسكندرية وما بعد ذلك إلى مكة على صفة لا يلزم معها فرض الحج ولا يؤثـم من تأخـر في هذه الأحـوال » لأنـه يكـون من بـاب إلقـاء النفس إلى التهلكة (118) : « وبهذا كان يفتـي شيخنـا الشيـخ الفقيـه أبو محمد عبد الله الشبيبي (توفي سنة 1380/782) رحمه الله **وقد جرب الطريق** يقول : الذي يقصد الحج **في هذا الوقت إنما هي شهوة نفس وهوى وصيفة من جل هذه** العوام لا لقصد إليه تعالى ، فتراه من حين خروجه يرتكب من الآثام من سبب الغير وتعاطي الحرام وترك الصلوات والقذف والغيبة وعدم الوقوف عند حدود الله ، وقد ينضاف إلى ذلك الجهل بأحكام كثير من مسائل الحج فترى حجته الغالب عليها أنه مأثوم فيها / غير مأجور ولاختلال كثير من أمر دينه بما بيّنا عليها (119) » .

---

(114) مكرر روي ابن ماجة حديثا قريبا من هذا .

(115) هو يحيى بن شرف (1233/631–1277/676) انظر عنه معجم كحالة 13 : 202–203 .

(116) النوازل 1 : 56و .

(117) من شيوخ المازرى ، توفي سنة 1085/478 . أنظر عنه إدريس : **Berbérie** (الفهرس) وانظر عن الحج في العصر الصنهاجي ملاحظات إدريس : **Berbérie** ج 2 : 713–714 .

(118) النوازل 1 : 145ظ .

(119) النوازل 1 : 145ظ – 146و .

ويضمن لنا البرزلي بعد ذلك في نوازله قصة خيالية حكاها طالب مغربي في مجلس شيخه الشبيبي وهي جديرة بأن تحشر في رسالة الغفران للمعرى أو رسالة التوابع والزوابع لابن شهيد ولا ينفى تخيلها تصويرها للواقع الذي نتحدث عنه ، قال البرزلي : « ولقد حكى له طالب من المغاربة بحضرتي أنه يقال : اختصم شياطين المشرق والمغرب أيهم أكثر غواية ، فقال شياطين المشرق لشياطين المغرب : نحن أشد منكم لأنا نحمل المرء على المعاصي وارتكاب المحظورات في مقامات الأنبياء عليهم الصلاة والسلام . فقال شياطين المغرب : نحن أشد منكم لأنا نجد الرجل في أهله وولده يؤدي الفرائض من الصلاة والزكاة وغير ذلك وهو في راحة وملائكته معه كذلك من قلة التبعات فإذا قال القول : فيّ التشوق إلى أرض الحجاز نخسته فيبكي ونحمله على الخروج فيخرج ، فمن يوم خروجه نحمله على ترك الفرائض وارتكاب المحظورات من يوم خروجه إلى يوم دخوله إلى أهله ، فخسر نفسه وماله ودينه في شرق الأرض وغربها . فسلم لهم شياطين المشرق شدة الغواية (120) » .

ويضيف البرزلي لشهادة شيخه وشهادة الطالب المغربي شهادته الخاصة فيقول : « قلت : ولاشك أني شاهدت في سفري للحج (121) بعض هذا وكثيرا منه . فإذا كانت الحالة هذه فبتحصيل فريضة تضيع فرائض كثيرة ... (122) » .

ولاشك أن الكثير من هذه الجوانب المتعلقة بظاهرة الحج جديرة بأن تقارن بجوانب شبيهة بها في عصرنا الحاضر ... (122) » .

---

(120) نوازل 1 : 146و .

(121) وذلك عام 799 وعام 800هـ انظر النوازل 1 : 292ظ . انظر أيضا مقال : الإمام البرزلي للهيلة ص 190–191 .

(122) نوازل 1 : 146و .

**ب) ظاهرة الصيام :**

ونلاحظ أشياء شبيهة بهذا فيما يتعلق بفريضة الصيام ، فقد جاء مثلا في صدد الحديث عن السنة النبوية المتعلقة بتقديم الفطر وتأخير السحور قول البرزلي : « وكان بعض شيوخنا يقول : هذا إنما هو عند المتقدمين الذين كانوا يأكلون الملعقة من الطعام ولا يشبعون ، ربما ضرهم ذلك في هلاك أجسامهم **وأما هذا الزمان فصومهم صوم البهائم يأكلون** الطعام الكثير حتى يشبعوا ويمسكون بالنهار ، فهذا السحور في حقهم وعدمه سيان بل ربما زاد تركه في نحولهم ووجوده يسمنهم ويورثهم الكسل عن العبادة لما روي عن بعض السلف أن من أكل كثيرا فشرب كثيرا ففاته كثير (123) » .

ويبدو أن في ذلك العهد تعددت مظاهر الإحتفال بالمولد النبوي (124) وبشهر الصيام واستعمل حتى نوع من البوقات في رمضان ، قال البرزلي : « **وشاهدنا اليوم في إفريقية وقود الثريات والقناديل الكثيرة** في جامع الزيتونة وغيره وينفق في ذلك أموال ولا مغيّر ولا منكر فيحتمل أن يكونوا وقفوا على شيء بالجواز ووقعت الغفلة عنه (125) . وكذا **البوقات في رمضان في جوامع إفريقية حتى** في جامع الزيتونة . وعلى ظني أني وقفت عليها لابن الحاج المتأخر (126) وأنه أنكرها في جملة ما أنكر . وسألت عنها شيخنا المفتي الغبريني فأحتج على ما وقع في جامع الزيتونة ، فقلت له ليس بحجة لأن الفقهاء

(123) نوازل 130و .

(124) يبدو أن هذه الإحتفالات قد ظهرت في شمال إفريقية مع المرينيين وقد انتشرت في إفريقية بصفة خاصة مع احتلال أبي الحسن المريني لافريقية في منتصف القرن الثامن .
انظر إشارة إلى ذلك في استشهاد للبرزلي أسفله . واستنكر البرزلي شغب العامة بهذا الاحتفال في عهده واعتبره بدعة . انظر أيضا مقال الأستاذ السلامي : عادة الإحتفال بالمولد النبوي (مجلة الهداية التونسية سنة 1 ، عدد 3 سنة 1974 ص ص 28) .

(125) نجد في نوازل البرزلي إشارات كثيرة لزينة المساجد مثلا 78و–ظ — 83و .

(126) ليس المقصود ابن الحاج الذي ذكرناه أعلاه (تعليق رقم 45) وإنما الراجح أنه يقصد أبا عبد الله الحيدري المعروف بابن الحاج صاحب المدخل (توفي سنة 1336/737) انظر عنه معجم كحالة 11 : 284 .

لم يجوزوها إلا في الأعراس خاصة أجازها ابن كنانة (127) ، فسكت عني . وسألت عنها شيخنا الفقيه الإمام فأجاب بالجواز **وأن البوقات المذكورة في الأعراس** غير هذه فيها طرب يعملها أهل الأندلس والا فهذه تنفر الحمر (128) . فقلت له : الحمر ينفر من كل ما لا يألف ولعل هذا منها . وذكر أن ابن عبد السلام (129) أمر بأدب المنكر لهذا إن عاد ، **وقد نزلت بالقيروان ففيها وقعت الفتيا (130)** » .

## ج) زواج المتعة :

ومن أغرب أمثلة التفصي من قوانين الزواج التلميح المتعلق برواسب زواج المتعة (131) في المغرب الإسلامي فقد سئل ابن رشد « عن رجل عندهم (أي في الأندلس) من أهل العلم **والمعرفة تزوج إمرأة نكاح متعة** إلى أجل بغير ولي والصداق نصف درهم من هذه القراريط شهادة رجلين غير مقطوع بهما في الحقوق وسئل عن نكاحه هذا مع تحريمه فقال إنما تبعتها نفسي ولم أقدر على نكاحها لمنع أبي ذلك وخفت أن أزني بها فتزوجتها على ما قيل عن ابن عباس ... (132) » .

ولاشك أن هذا يتعلق ببعض المثقفين المجان الذين يعللون مجونهم ببعض التخريجات الدينية ولعلهم أول المقرّين داخليا بمغالطتها ولكنهم يقدمون ذلك بين الجد والهزل ... وهذا غير مستغرب وقوعه في المجتمع الأندلسي في ذلك معهد ... وهذا ما سبب بصفة خاصة حنق ابن رشد إذ

---

(127) من أصحاب مالك بن أنس .

(128) يقصد على الراجح الحمر الوحشية .

(129) هو أبو عبد الله محمد بن عبد السلام من أبرز شيوخ ابن عرفة ، توفي سنة 1348/749 . انظر أسفلة رقم 151 .

(130) النوازل 78ظ .

(131) المعروف عن زواج المتعة أنه سمع به الرسول في بداية الأمر في بعض الحالات الخاصة ثم نسخ وبقيت الشيعة متشبثة به ...

(132) نوازل 214و .

يعلق على الخبر : « وما ذكرت عنه من المعرفة والطلب حجة عليه توجب خزي الدنيا والآخرة وتنزله أسوأ المنازل لأنه عرف الحق فعانده وخالفه اجتراء على الله وتلاعبا بدينه ، وروى أن من شر الناس منزلة عند الله يوم القيامة عالما لم ينتفع بعمله فكيف بمن أصرت به معرفته وتطرق بها إلى مواقعة المحظور ومخالفة الجمهور (133) » .

والأغرب من هذا هو ما يشير إليه البرزلي من وجود أشياء من هذا القبيل بين أهل جربة ، يقول في النوازل : « **وسمعت أهل جربة من الشيعة اليوم (؟)** على ذلك ، يبيت مع المرأة باسم النكاح ويقال : تزوج فلان فلانة بغير شهود كما ذكر في التمهيد (134) . وقد ذكر القرافي أن الأخذ بالرخص جائز ما لم يؤد إلى صورة مجمع عليها مثل هذا النكاح فيكون مجمعا على تحريمه (135) » .

ولا علم لي بوجود فيئات شيعية بجربة وإنما المتعارف أن الخوارج وخاصة الإباضية هم الموجودون بجربة (136) . فهل وقع خطأ في النص أم هو إستعمال مجازي يقصد به الخوارج ؟ ولا علم لنا باعتناق الخوارج لمبدإ من هذا القبيل . فهل يكون ذلك من باب الإشاعات التي تتقاذف بها الفرق المختلفة للقدح في بعضها بعضا ؟

### 3) اشتداد ظاهرة التصوف :

لعل من أحسن الدلائل أيضا على تدهور بعض القيم الدينية أن ظاهرة التصوف قد اشتدت في القرن الثامن والتاسع ولا نريد أن نشير إلى المراحل

(133) نوازل 214ظ .

(134) توجد مجموعة من التآليف تحمل مثل هذا الرسم انظر كشف الظنون 1 : 483–485 وللباقلاني كتاب بهذا الإسم ولكن لا توجد فيه هذه الملاحظة .

(135) نوازل 214ظ .

(136) انظر عن الإباضية وتعاليمهم وانتشارهم خاصة مقال اباضية في دائرة المعارف (ط. الجديدة) ج 2 : 669–682 (ليفيسكي) .

التي مر بها هذا التصوف الإسلامي في إفريقية وفي المغرب الإسلامي بصفة عامة فهذا عمل ما زالت معالمه غير واضحة كل الوضوح ويحتاج إلى دراسات أخرى متعددة لكن يبدو للدارسين أن الشغف بالتصوف قد اشتد بصورة واضحة ابتداء من القرن السادس نتيجة تطورات مختلفة ونتيجة تأثير بعض مشاهير الصوفية الأندلسيين والمغاربة أمثال ابن العريف (توفي سنة 1141/536) وابن براجان (توفي سنة 1141/536) وابن قسي (ت. 1151/546) وأبي مدين شعيب (ت. 1197/594) ومحي الدين بن عربي (ت. 1240/638) وأبي الحسن الشاذلي (ت. 1258/656) (137) .

ونريد في هذا الصدد أن نلمح فقط إلى بعض الإشارات التي وجدناها خاصة في الجزء الأول — المذكور — من نوازل البرزلي والتي تؤكد هذا الإزدهار وربما إنحراف التصوف بصورة واضحة إلى بعض مظاهر الشعوذة وإلى إنتشار حلقات الذكر وما فيها من سماع وشطح .

جاء في النوازل : « وسئل أيضا (أبو محمد) (138) عن هؤلاء الذين يجلسون في الطرقات ولهم ملاعب يورون الناس أنهم يقطعون رأس الإنسان ثم يدعونه فيجيبهم حيا ويجعلون من التراب دراهم ودنانير ويقطعون السلسلة فهل تراهم بهذا الفعل سحرة ؟ فقال : إن لم يكن فيه كفر فلا شيء عليهم وهذا إنما هو خفة يد وملاعب . قلت : كان شيخنا الشيخ الفقيه الإمام رحمه الله يقول : الصواب أنه من عمل السحر وينكر على من يقف ينظر

---

(137) انظر عن مختلف هؤلاء الأعلام المقالات المخصصة لهم في دائرة المعارف . وانظر بصفة عامة محمد البهلي النيال : الحقيقة التاريخية للتصوف الإسلامي (تونس 1965) وبرانشفيق Berbérie ج 2 ص ص 317—351 ومقال Le sufisme en occident Musulman au XIIè et au XIIIè S. de J.C. (A.I.E.O. 1934 - 35 pp. 145
انظر أيضا مقال الهيلة المذكور أعلاه .

(138) الراجح أنه يقصد أبا محمد عبد الله بن أبي زيد القيرواني (310/922—386/996) انظر عنه إدريس : Berbérie (الفهرس) .

كحلق باب منارة ويقول هو جرحة في حقه وكذا من يسمع سيرة عنتـرة، جرحة في حقه لأنه كذب ومستحلي الكذب كاذب (139) » .

ويبدو لنا أن هذا التشدد ، وهو دليل على طغيان هذه الظاهرة التي ولـدت عنفا في معاكستها ، ليس خاصا بابن عرفة لأننا نجد البرزلي يضيف « وكذا أخبرني سيدي أبو عبد الله البطرني (توفي سنة 793/1391) (140) أن الشيخ القاضي ابن القداح (ت. 734/1334) (141) سئل بحضرته عن ذلك فأفتـى بهذا ، قال : وكذا سيرة ذو الهمة والبطال (142) » . ويضيف البرزلي : « وكذا كتب الطلاسم والحروف العبرانية جارية على هذا المعنى من الخلاف المتقدم غير أني رأيته على ظهر بعض كتب شيخنا الفقيه الإمام رحمه الله كتابـة لبعـض الأدواء بألفـاظ عجيبـة بخطـه وأظنـه كـان يستعملهـا فمنها ... (143) » .

فكأن ابن عرفة إذن رغم تشدده في هذا الموضوع لم يستطع إلا الرضوخ لتيار جارف فرض نفسه في عهده على الخاصة والعامة ولعل ذلك سيزداد مع الأيـام ...

وفي هذا الصدد يمكن أن نذكر أيضا « إدعاء المعرفة بالغيب » فقد قال البرزلي : « وسئل بعض الإفريقيين عن قوم يدعون الصلاح ويقولون بعلم

(139) نوازل 90و .

(140) هو محمد بن أحمد البطرني (أبو الحسن ، أبو محمد) ، خلفه ابن عرفة في خطابة جامـع الزيتونة عند حجه سنة 792هـ . انظر عنه نيل الإبتهاج ص 273 وفهرست الرصاع (الفهرس) والتعريف بابن خلدون (الفهرس) والحلل السندسية للسراج خاصة ص 697–698 وشجرة النور 1 : 226 .

(141) هو أبو حفص عمر بن علي بن قداح الهواري خلف ابن عبد الرفيع على قضاء تونس سنة 733/1336 . توفي سنة 734/1334 فخلفه في القضاء ابن عبد السلام . انظر الزركشي : تاريخ الدولتين ص 70 . ابن فرحون : الديباج ص 187 (وفيه انـه توفي سنـة 736/1336) .

(142) نوازل 90و . انظر في دائرة المعارف مقالي : ذو الهمة ج 2 : 240–246 (كانار) والبطال ج 1 : 1136–1137 (كانار) .

(143) نوازل 90و .

ما في بطون النساء وأين يموت ووقت نزول الغيث وقد تواترت بذلك أخبارهم . قلت : بل يجب هجرانهم مطلقا وهم أشد من هؤلاء الذين ذكرنا من الوهبية (144) لأنهم يزعمون أنهم أهل السنة واعتقادهم ذلك كفر لأنه إعتقد خلاف نص القرآن بذكر ذلك . فإن تمادى على إعتقاده فهي ردة ويجرى على أحكام المرتدين (145) » .

ويبدو لنا من خلال نوازل البرزلي أن الفقهاء قد أصبحوا يستنكرون بحساسية مفرطة كل ما من شأنه أن يذكر بما يقع في حلقات الذكر الصوفية أو ما يمكن أن يؤدي إليه وربما ذلك من باب سد الذرائع ، فحتى مجرد الدعاء عقب الصلاة أصبح « مشكوكا فيه » خاصة إذا ما اقترن بهيئة ما (146) في بسط الأيدي أو بحلق جميع الرأس ... (147) بل أصبحت تثار مشاكل حتى فيما يتعلق بالدعاء للصحابة في الخطب الدينية « على ما جرت عليه العادة في زماننا » كما يقول البرزلي (148) ولاشك أن هذا التحرج ناتج عن إستغلال تيار الولاية والصلاح والتبركَ بالصحابة لتبرير سلوكهم .

وبطبيعة الحال فإن الإستنكار يتجه بصفة خاصة إلى ما يوجد في حلقات الذكر والتصوف من تطريب وتلحين فقد « سئل المازري عن قوم يجتمعون بالليل بعد صلاة العشاء الآخرة ومعهم قناديل يمشون السور ويذكرون أنهم يريدون العسس يقولون باجتماع أصواتهم : سبحان الله وبحمده سبحان الله العظيم بتطريب وتحنين ... « فيجيب المازري بأن الإجتماع للذكر بالتطريب والتلحين ورفع الصوت قد نهى عنه العلماء وانكروه وعدوه بدعة (149) » .

---

(144) فرقة خارجية انتقدها البرزلي عديد المرات مثلا نوازل 76ظ .

(145) نوازل 76ظ .

(146) نوازل 80ظ .

(147). نوازل 81ظ .

(148) نوازل 73و .

(149) نوازل 168ظ وانظر أيضا نوازل 71ظ . وانظر ملاحظات عن تاريخ التصوف خاصة في العصر الصنهاجي ، إدريس : Berbérie 2 ص ص 692 .

لكن يبدو أن بعض مظاهر التصوف قد فرضت نفسها لدى الخاص والعام وأصبح بعض مشاهير الفقهاء مضطرين لمسايرتها رغم بعض التحرج خاصة في مواكب المولد أمام بعض الملوك فلقد جاء في النوازل : « وسألت شيخنا الإمام عن سماع الغناء فقال : أما ما فيه تحزين فجائز إذا كان ندبه (؟) (150) ولا يخرج به ، وحضرته مرة مع ابن عبد السلام (ت. سنة 748/749) (151) وابن هارون (ت. 750/1349) (152) والبطرني (793/1391) في المولد الذي صنعه أبو الحسن المريني (153) . وسأله بعض الطلبة هل كان فيه شبابات وطيران قال : أظن ذلك . وحضروه مرة في دولة الأمير عمر (154) لكن يحمل حضورهم على أن فيه بعض التقية . وسألته عن الشطح فقال : الصواب منعه وإن كان فيه للصوفية شيء ثم ذكر حكاية ملك وحضروه مع خاصة الناس ورئي في يده العود . قلت : رأيت في بعض كتب المتصوفة جواز التحريك والشطح ويذكر فيه أثرا عن أوائل هذه الأمة (155) ».

وقد وصل تأثير الصالحين إلى حد أن الحياة والمماة أصبحتا لديهم سواء فتأثيرهم لا ينقص بمماتهم بل لعله يزداد ففي نوازل البرزلي كثير من الإشارات إلى قبورهم والتراب المأخوذ منها وتأثيره في البشر بل نجد بعض الفقهاء يخوضون في مسألة « إخراج الميت الذي نظن صلاحه بالتزغريت » ويجيب بعض المفتين أن ذلك « بدعة حدثت فينبغي أن يأمر بقطعها ... (156) ».

(150) لا نتبينها في المخطوط . وفي المخطوط رقم 1/5429 : نزدره (ورقة 52و) ولعلها « ندبة » (؟) .

(151) من أشهر شيوخ ابن عرفة، انظر عنه خاصة الديباج ص 336–337 – نيل الديباج ص 242 – شجرة النور الزكية رقم 210 – حلل السراج (الفهرس) – فهرسة الرصاع 86–87 .

(152) من شيوخ ابن عرفة انظر عنه خاصة : نيل الابتهاج 243 – شجرة النور 211 – حلل السراج 598–600 – الرصاع 87 .

(153) يكون ذلك سنة 749/1348 لأن أبا الحسن المريني دخل تونس في جمادى الثانية سنة 748هـ/سبتمبر 1347م .

(154) يمكن أن يكون عمر بن أبي بكر بن يحيى أو أبا حفص عمر أخا أبي فارس عبد العزيز انظر عنهما برانشفيق : Berbérie (الفهرس) .

(155) نوازل 64ظ ومخطوط رقم 5529هـ1 : 52و–ظ .

(156) نوازل 124و .

**الخاتمــة :**

تلك بعض الأمثلة هي في الغالب من جزء واحد من نوازل البرزلي أوردنا منها ما أمكن جمعه تحت بعض العناصر التأليفية ولكن يمكن تعديد الملاحظات أكثر مما فعلنا إذ نوازل البرزلي هي في الحقيقة منجم ثري للمعلومات الإجتماعية والإقتصادية بمختلف أنواعها .

والثروة الكبيرة الموجودة في مثل هذه التصانيف تسمح لنا في رأيي بتجشّم أتعاب النظر فيها ودراستها وربما تحقيقها علميا إذ إذاك فقط يمكن لكل إنسان أن يفتش عن بغيته في هذا المنجم الخصب لأن هذه المادة مختلطة جدا بالنسبة إلينا وهي وإن كانت مرتبة حسب الأبواب التقليدية للفقه الإسلامي ويمكن أن تقودنا تلك التبويبات شيئا ماء مع شيء من الحدس ، إلى ما نريد لكن لا يجب أن نغتر كثيرا بذلك إذ قد نجد الفائدة الكبرى التي نفتش عنها في خضم مواد لا تهمنا بتاتا ذلك أن ما يهمنا اليوم كان بالنسبة إليهم عرضيا مثلما أصبح في الغالب ما كان جوهريا بالنسبة إليهم ثانويا بالنسبة إلينا ، ولعل هذه العراقيل تتطلب من الناحية المنهجية أن يقوم بعض الباحثين باصدار فهارس تحليلية مفصلة لمادة هذه الأبواب المختلفة وتصنيفها حسب مراكز إهتمام متعددة مثلما فعل (E. Amar) بالنسبة لمعيار الونشريسي و (Bousquet) بالنسبة للمدونة سحنون وأحياء الغزالي ... فأعمال من هذا القبيل مهما كانت عيوبها ومهما كان الخلل الذي يمكن أن يعتريها ، من شأنها أن تقدم بعض العون للباحثين الذين تختلف مشاربهم وأهدافهم وقد تختلف أيضا أهداف الباحث الواحد باختلاف الظروف ولا يمكن له في كل مرة قراءة آلاف الصفحات المخطوطة للتفتيش عن بعض الجزئيات في كتاب واحد .

سعد غراب

# شاعران ثقفيان : طريح بن اسماعيل محمد بن عبد الله بن نمير

صنعة : الدكتور نوري حمودي علي

## 1 — « طريح بن إسماعيل الثقفي »

تبدأ أخبار طريح من سلسلة نسبه الذي ينتهي بقيس عيلان من مضر وتقفز مرة واحدة إلى ذكر أمه ثم تعود الأخبار لتحديد كنيته بأبي الصلت لابن كان له ذكره في شعره فقال (1) :

يَا صَلْتُ إنَّ أبَاكَ رَهْنُ مَنِيَّةٍ      مَكْتُوبَةٍ لاَ بُدَّ أنْ يَلْقَاهَا

وان الشاعر لم يوفق في حياته فقد ماتت زوجته في وقت مبكر وابنه صغير وقد اضطره ذلك إلى أن يطرحه إلى أخواله .. وكان يتشوق إليه ..

باتَ الخيالُ منَ الصُلَيْت مؤرِّقِي      يُقْري السُّرَاةَ معَ الرَّبابِ المُلْثقِ

مَا رَاعَنِي إلاَّ بيَاضُ وُجَيْهِهِ      تَحْتَ الدُجُنَّةِ كالسرَاجِ المشرقِ

---

(1) أبو الفرج . الأغاني 77/4 .

نشأ طريح في دولة بني أمية ، واستفرغ شعره في الوليد بن يزيد وأدرك دولة بني العباس ، وأصبحت صورة الوليد النموذج الذي أراده الشاعر في القدرة والاستحالة والتصور ، وقد حمله ذلك على أن يبالغ في تحديد معالم الصورة ، ويفرط في توجيه ابعادها ، حتى خرجت عن إطار الشكل المألوف ، وابتعدت قدرته عن اللوحة المعتادة حيث يقول :

لوْ قلتَ للسَّيل دَعْ طَريقَكَ والـ ... ـمَوجُ عَلَيْه كالهُضْب يَعْتَلِجُ
لارْتَدَّ أوْسَاخَ أوْ لَكَانَ لَهُ ... في سَائِرِ الأرْضِ عَنْكَ مُنْعَرَجُ

ويقول في الاخرى :

جَوَادٌ إذَا جِئْتَهُ رَاجِيًا ... كَفاكَ السُّؤَالَ وَإنْ عدْتَ عَادَا
خَلائِقُهُ كَسَبيكِ النُّضَا ... رِ لاَ يَعْمَلُ الدَّهْرُ فيهَا فَسَادَا

وقد حمله هذا الاكبار والاعتزاز على أن يقدم مديحه له من خلال النموذج الفني لقصيدة المديح ، وقد التزم ببنائها التزاما فنيا أتاح له الدخول إلى مضمون القصيدة ، وأباح التسلل إلى التعبير بشكل محسوس عن العواطف الكامنة ، وقد وجد في الربع والمنحنى والعقيق والحي والرماد وليالي سلمى وميعة الشباب والأيام الغريرة والبكاء من الفراق ، مداخل عاطفية حادة ، ذوب فيها أحاسيس الاعتراف ، وعبر من خلالها عن القيمة الذاتية السامية التي أراد لها أن تأخذ مكانتها في لوحة المديح ، وقد وفق إلى كل هذا في بعض مقطعاته ، كما نراه في هذه القصيدة :

أقْفَرَ مِمَّنْ يَحُلُّهُ السَّنَدُ ... فَالمُنْحَنَى فَالعَقِيقُ فَالجُمُدُ
لَمْ يَبْقَ فيهَا منَ المَعَارِفِ بَعْـ ... ـدَالحَيِّ إلاَّ الرَّمَادُ وَالوَتَدُ

. . . . .

لَمْ أنسَ سَلْمَي وَلاَ لَيَالِينَا ... بِالحَزْنِ إذ عَيْشُنَا بهَا رَغَدُ
إذْ نَحنُ في مَيْعَةِ الشَّبَابِ وَإذْ ... أيَّامُنَا تِلْكَ غَضَّةٌ جُدُدُ

دَعْ عنكَ سَلْمَى لغَيْرِ مَقْلِيةٍ وَعُدَّ مَدْحاً بُيُوتُهُ شُرُدُ
للأفْضَلِ الأفْضَلِ الخَلِيفةِ عَبْدِ اللّهِ مَنْ دونَ شَأوِهِ صُعُدُ
في وَجْهِهِ النُورُ يُسْتَضَاءُ كَمَا لاَحَ سِرَاجُ النَّارِ إذْ يَتَقِدُ

وهي طويلة تمثل النموذج الذي اتبعه الشاعر في مديحه ، وكانت تصوراته تتعالى من خلال أبياته ، وطموحه يرتسم من ثنايا المعاني التي كان يعطيها لممدوحه ، فيجعله إمام الهدى الذي أصلح الله به الناس ، بحيث أنهم سجدو عندما صار إليه الملك ، واستبشروا بالرضا ، وعجوا بالحمد ، ومظاهر أخرى أكدها في قصائده ، وعبر عنها في مدائحه ، وإن هذه المدائح كانت تتحدد من خلال الصلة المتينة التي تشد بينهما ، والعهد والصداقة التي تربطهما والنسب الذي يجمعهما باعتبار أن أم الوليد كانت ثقفية (2) .

فقد كان الوليد بن يزيد يكرمه ، وكانت له منه منزلة قريبة ومكانة مرموقة ، حيث كان كما قال أبو الفرج (3) يدني مجلسه ويجعله أول داخل وآخر خارج ولم يكن يصدر إلا عن رأيه ... وهي صلة توحي بالثقة المتبادلة ، وتدل على الأهمية البالغة التي كان يتمتع بها الشاعر لدى الخليفة ، وإن هذه الصلة والملازمة والاستشارة تحمل من دلالات التوثيق ما يؤكد اطمئنان الخليفة إلى السلوك الفردي والاجتماعي الذي كان يعرف به الشاعر ، وان هذه الثقة لم تكن وليدة أيام معدودة أو حصيلة معرفة آنية وسريعة ، وإنما هي نتيجة حتمية لتجارب .

ويقدم طريح نفسه إلى الوليد ثانية وهو يجد المرارة قوية ، وقد أبعد عنه بعد أن كان يحوك الشعر ، ويصفيه وينظمه درا وذهبا ، وهو لم يفكر في يوم من الأيام أن يكون في هذا الموقف بعد أن دخل الوشاة بينهما ، وتمكنوا

---

(2) الطبري . التاريخ 253/7 .

(3) أبو الفرج . الأغاني 78/4 .

من تفريقهما ، واستطاعوا أن يوغروا صدر الخليفة بما أرادوا زورا وهي صورة تطالعنا في كثير نماذجنا ودراساتنا ، ولابد أن يخضع هذا الجانب السلوكي وما يوافقه من انعطافات ويدور حوله من نوازع ويحاك من أقاصيص ويختلق من أسباب لدراسات اجتماعية ونفسية تحدد العوامل التي تتداخل في هذا الخلق ، فتدعو إلى تضخيم هذا الجانب ، وتنطلق وراء الأخبار ، ويظل المؤرخون يتابعون الظاهرة ، ويختلقون لها المبررات ، والأسباب ليحددوا شكل الظاهرة ويقفوا عند المواضع المعقولة التي تؤيد وجهات النظر المنطقية التي تبيح لهم التصور ، وتحقق لهم الوصول إلى التفسير الذي أحاط بها ..... وقد تركت هذه الوشاية أثرها في نفس الشاعر فحملته على الاستعطاف الذي كانت أماراته توحي بالألم ، وآثاره تلوح من خلال الأبيات التي كان يتوجه بها إلى الخليفة ، وقد شحنت بالهموم التي حرمته من النوم ، وأثارت في نفسه الجزع ، وقد حاول أن يظهر صدق حبه ، ووفاء إخلاصه له ، ويظهر الضعف الذي اعتراه ، والعزلة التي أحاقت به ، والشماتة التي أصابت خصومه .

إن هذه الصورة تذكرنا بصور النابغة التي حدد فيها اعتذاره وأكد مقومات شخصيته ، وثبّت حججه التي أصبحت رمزا لكل دفاع ، ومرتكزا لكل قضية وفند من خلالها مزاعم الوشاة وأباطيل المبطلين ، وطريح في لوحاته التي يقرب فيها من النابغة ، لا يريد من الممدوح أن يكون مصدقا لهؤلاء ، وقد حاول أن يقدم بأسلوب واضح ، واعتذار مقبول صورته ناصعة واضحة ، وحججه مقبولة ومعقولة ، ليحفظ ذمامه ويكبت جموح الأعداء ، ويقطع دابر الفتنة ، ويشير من ثنايا أقواله إلى الإخلاص الذي كان يتحلى به ، وليترك الأمر له بعد أن يقدم له هذه الصور .

لقد بذل الشاعر مجموعة محاولات في التعبير عن أوضاعه الإنسانية من خلال أبياته الحكيمة التي أوحتها له ظروفه ، ودفعته إلى التحدث بها أوضاعه الخاصة .

وَالمَـالُ جُنَّـةُ ذِي المَعَايِـبِ إنْ يُصِـبْ
يُحْمَـدْ وإنْ يَـدَعِ الطَّرِيقَـةَ يُعْـذَرِ
وَالمَـرْءُ يَحْمَـدُ إنْ يُصَـادِفْ حَظَّـهُ
قَـدرٌ وَيَعْـذِلُ فِـي الـذِي لَـمْ يَقْـدِرِ
وَالنَّـاسُ أعْـدَاءٌ لِـكُـلِّ مُـدَفَّـعٍ
صِفْـرِ اليَـدَيْـنِ وَإخْـوَةٌ لِلْمُـكْـثِرِ
وَإذَا امْـرُءٌ فِـي النَّـاسِ لـم يَـكُ عَـازِمًا
بِالعـرفِ لـم يَـكُ مُـنْكِـرًا لِلْمُنْكَرِ

إن أخبار الشاعر طريح تتسع عندما تكون مصاحبة للوليد بن يزيد وتتضاءل أو تتلاشى عندما تكون بعيدة عن دائرة الخلافة ، وهذا يعني أن وشائج الصلة والابتعاد كانت تنحصر في حدود سنة (125—126) وهي المدة التي تنحصر فيها الخلافة ، وأن الأخبار كانت تأخذ بعدها المناسب كلما اقتربت من الدائرة .. لأن الأخبار الأخرى التي كانت تأتي لم تكن من حيث الكثافة متناسبة مع الأخبار التي وصلت إلينا — على الرغم من قصر المدة وطبيعة الاتصال — والشاعر بعيد عنها .. وربما كانت صلة طريح بالوليد وانصرافه إليه واختصاصه بالمديح ينطلق من أسباب قبلية صرفة ، باعتبار أم الوليد ثقفية (4) .

وقد دفعته صلة النسب هذه إلى توجيه المديح توجيها مباشرا لأنه وجد فيه صورة أخرى من صور التجسيد ، ولوحة يمكن أن يضع عليها الألوان المناسبة التي تجد في نفسه قبولا ، وقد وجدت عناصر القرابة وصلا ت الود موضوعا في نفس الشاعر فكانت وفاء صادقا وإخلاصا حقيقيا لنزعته في قصائد المديح التي وجدت مكانتها في الشعر العربي من حيث الصدق والالتزام

(4) الطبرى : تاريخ الطبرى 253/7 .

والانقطاع ، وهذا يعني أن الصدق كان يدخل إلى الأبيات ، والاستجابة الوجدانية كانت تتسرب إلى العبارات ، ولا أريدان أقف عند هذا الجانب أكثر من ذلك ، لأن هذه العلامات البارزة يمكن أن تمهد لدراسات أخرى تتصل بجوانب شعر المديح لتضع هذا الفن من فنون الشعر العربي في المكانة اللائقة التي حدد أقطارها وميز خطوطها ووجه أغراضها .. وقد ظلت هذه الروح – لأنها نابعة من موضع الصدق – حية في شعره ، صافية في معانيه على الرغم من انتهاء الدولة العربية في العصر الأموي ، لأنه خاطب في أبيات داود بن علي عامل العباسيين على الكوفة (سنة 132) وأظهر تعلقه بالدولة العربية ، وأعلن تهديده لداود عم السفاح على الرغم من قسوة الظروف واشتداد الأزمة .

تخلَّ بحاجتي واشدد قواها ... فقد أمست بمنزلة الضَّياع
إذا راضعتها بلبان أخرى ... أضربها مشاركة الرضاع
ودونك فاغتنمْ شكري وشعري ... وإياكم مكاشفة القناع

وهي أبيات توحي بالرفعة التي كان يستشعرها الشاعر ، وتؤكد نزعته الأصيلة في الدفاع عن الحق الذي جاء من أجله وصلته بالخليفة الأموي معروفة .

وتنقطع أخبار طريح في زحمة الأحداث التي مرت على تأسيس الدولة العربية في العصر العباسي ويتلاشى صوته ولم نجد إشارة تكشف عن الوضع الذي كان عليه الشاعر بعد هذه الفترة ولكن طريح كان يوحي من خلال أبياته أن الشيب قد أدركه وان كانت هذه الإشارات – في المراحل الأولى – لا تؤيد تمكنه منه لأنه لم ينتقض منه قلامة كما يقول :

والشيبُ إن يَحلُلْ فاءن وراءَه ... عمرا يكون خلاله مُتَنفَّسُ
لم ينتقض مني المشيب قُلامَةً ... الآنَ حينَ بدا ألَبُّ واكيس

ووقف عند الشيب في أبيات أخرى وقفة طويلة أثنى عليه ومدحه ، فاخر به ووجده أنفع من الشباب وكان حديثه عنه طويلا .....

ان الشبـــابَ عمّى لاكثر أهلـه وتعـرُّضٌ لمهـالك وتَقـرعُ
وتـرى المشيـبَ مبـصّرا ومحكمًا كلٌّ يغـولك نـازل ومـودّع
والشيـبُ للحكمـاء من سفـه الصِّبـا بدل تكـون لـه الفضيلـة مقنـع
والشيبُ زينُ ذوي المروءة والحِجى فيـه لهـم شـرف وحـقٌّ مودع
لا يبعـد الله الشبـــاب فمـرحبـا بالشيـب حيـن أوى إليه المرجع
فدع البكـاء على الشبـاب وقُلْ لـه مـا قـال عند مصيبـة مسترجع

وتحدث عن الشيب ثالثة فجعله مفتتحا لقصيدة .. ويبدو أن الشيب في هذه المرحلة أصبح مؤلما لأنه يطوي الفتى حتى ان معارفه يتنكرون له . ويمله الذي يهواه .. ولعله كان في هذه الأبيات قد أدرك مرحلة متأخرة ، أو أنه جرى في القصيدة مجرى التقليد وهو يجد تجاوبا بين ما كان يعانيه وما يحاول أن يقدم به الأبيات .

وقد تسرب الملل إلى بعض قصائده ، واعترى اليأس معانيه ، وسيطر عليه عامل الانقياد والخضوع ، والإيمان المطلق بصنع الدهر ، وهي حالة تعترى الإنسان في مرحلة من مراحل حياته ، وقد تكون أسبابها نابعة من ضيق حالته ، أو انصراف الناس عنه ، أو كبر يصيبه ، أو صدود يلاقيه ممن تعود على مواجهته أو مصاحبته ، حتى رانت على بعض أبياته أمارات الزهد والقناعة وبرزت من خلال معانيه قناعته بما قُدّر عليه ...

والدهـر ليـس بنـاج من دوائـره حـي جبـان ولا مُستأسدُ بَطَل
ولا دفيـنُ غيابـات لـهُ نَـفَـقٌ تحت التـراب ولا حوت ولا وعل
بل كل شيء سيُبْلي الدهـرُ جدتَـهُ حتى يبيـدَ ويبقَـى الله والعملُ

* **منزلـة شعـره :**

اعتمد شعر طريح في كثير من مواضع الاستشهاد بسبب قدرته الشعرية وقد حفلت كتب الأدب واللغة والبلدان والاختيارات بأشعاره ، فقد عدّ أبو هلال العسكري أبياته في مديح الوليد بن يزيد من أمدح ما قالت العرب وهي من الغلو على ما هي عليه (5) وأكد جودة مديحه في أبيات أخرى (6) وعد قوله :

سعيتُ ابتغاء الشكر فيما صنعت بي فقصـرت مغلوبـا وإنـي لشاكـر

من أجود ما قيل في عظم النعمة وقصور الشكر من قديم الشعر (7) وهي أقوال تضع قدرة الشاعر في موضع محمود وتمنحه من المكنة والتعبير ما استطـاع أن ينال هذه المكانة عند أبي هلال العسكرى على الرغم من أكداس الشعـراء الذين حفلت بهم العصور ، وعلى الرغم من ازدهار فنون البديع ، واتساع قعة الصور الشعريـة ، ولم نجد له موضعا واحدا يجعله خارج إطار الاستشهاد المحمـود .

واستشهد له البحتري في حماسته في ثمانية عشر موضعا بخمسين بيتا في أبواب متفرقة ، ويغلب عليها الطابع الاخلاقي ، والجانب الاجتماعي ، لأنها تمثل التجربة الحياتية ، والقدرة على تصوير الواقع ، والانتفاع مـن التجربة ، والحصيلة التي يخلص إليها الإنسان من مخالطة الناس ومعايشة الزمن ، وهي تعكس وضعا أدرك البحتري قدرة ملائمته للغرض الذي من أجله وضع الحماسة ، وهي مجموعة ينفرد بها الشاعر إلى جانب الشعـراء الآخرين الذين عرفوا بهذا الاتجاه أمثال زهير بن أبي سلمى ، لبيد بن ربيعة ،

(5) أبو هلال العسكرى — ديوان المعاني — 24 .
(6) أبو هلال العسكرى — ديوان المعاني — 52 .
(7) أبو هلال العسكري — ديوان المعاني — 126 .

عدي بن زيد ، يحيى بن زياد الحارثي ، صالح بن عبد القدوس ، عبد الله بن معاويـة .

إن اختيار البحتري لهذه المجموعة من شعر طريح تمثل إلى جانب طبيعتها الاخلاقية التي اتصفت بها الحماسة جانبا فنيا وجد في نفس المؤلف الشاعر هوى شعريا وقبولا حسيا حمله على الاستزادة من شعره ، وبثه في أبواب متفرقة من الكتاب ، وهو لم يكتف في بعض الأبواب بقطعة واحدة وإنما ينتقي قطعتين من مقطوعاته ، وهي حقيقة أخرى تؤكد التعلق الشعري الذي التزم به البحتري وهو يطوف بين قصائد الشاعر ومقطوعاته ، وهي خصيصة فنية لابد أن يحسب حسابها أو تحدد قيمتها من خلال الدراسة ، لأن حدود الاختيار و طبيعتـه وكثرتـه ترسم خطا بيانا لطبيعـة النماذج المختارة .

وإذا حاولنا مراجعة المصادر التي احتجنت شعر طريح وجدناها متقاربة من حيث الغرض ، لأن معظمها ينحصر بين كتب الاختيار أو الأدب أو البلاغة وفي بعض المواقع كتب التاريخ ، وهي مصادر تحدد لنا إلى حد قريب وجهته الشعرية أو موضوعاته التي عالجها ، ومن الطبيعي أن نقف عند العبارة التي رددتها كثير من كتب الأدب وهي تتحدث عن طريح فتقول « نشأ طريح في دولة بني أمية واستفرغ شعره في الوليد بن يزيد » وهذا يعني أن طريحا قد وجه جل شعره إلى المديح ، وأن هذا المديح قد استفرغه في الوليد بن يزيد ، ولابد أن يكون هذا الاستفراغ نابعا من إيمان الشاعر بما يؤديه هذا المديح من أغراض لرسم الصورة المثالية للقيم الاخلاقية الرفيعة وهـذا ما تؤكده قصائد المديح وتؤكده المعاني التي كان يحاول تثبيتها ، كما كان الشاعر من خلال هذا المديح يؤكد فساد الدائرة التي كانت تحيط بالوليد ، وهو غرض كان يتجرأ على معالجته بكل صراحة ، محاولا إظهار فسادها وكذب دعواها ، وقد ظلت هذه الفكرة تلح على تفكيزه الحاحا انعكس في

أغلب قصائده ... وهي فكرة كان لها تأثيرها الكبير في سلوكه وحياته ، وقد حددت له معالم الطريق الذي سلكه في حياته الأدبية .

إن اقتصار شعر طريح على المديح ، ووقف الصيغ التي حددها في شعره واقتصاره على إيضاح ابعاد المديح من خلال الظروف التي أحـاطت بالممدوح من جهة والشاعر من جهة أخرى ، ورسم العناصر الفاعلـة فـي استثارة هذا الغرض من حب قد يكون دافعه الحقيقي قبليا أو عجابا أو من بغض لأولئك الحاسدين الذين أحاطوا بالممدوح فحالوا دون الشاعر وتحقيق رغبتـه .

إن هذا الاقتصار والمعالجة الدقيقة لكل جانب من هذه الجوانب ، وإحاطة ذلك بالوفاء النابع من حقيقة الاحساس بهذه العناصر ، وتجسيـد الملامح البارزة في العملية الشعرية تشكل أفقا شعريا جديدا جديرا بالمعالجـة والدراسة عند طريح ، وتشكل محاولة ناجحة في توجيه المديح وجهة اجتماعية داعية لرصد المواقع ، وتحديد أوجه النماذج الصالحة ، وإعطاء النموذج الحي لها من ثنايا عبارات المديح ، أو كما يعني بالضرورة تحديد مـواطـن الفساد والاستئثار التي برزت من خلال الواقع الجديد للمجتمع العربي ، وهي صورة حرية بالدراسة أيضا ، لأن الشاعر كان يدركها عن كثب ، ويشخصها بدقة ، ويرصد أشخاصها عن دراية ، وهي عناصر تساعد الدارس على تحديد الجانب السلبي ، وتضع أمامه الصورة الكاملة لواقع الأحداث بشكل تفصيلي .

وعلى الرغـم عن الاهتمـام الذي نالـه شعـر طريـح في كتب الاختيار والاستشهاد ، والسلاسة والرقة التي حفل بها هذا الشعر ، وهي ظاهرة شعرية أخرى لابد أن تأخذ جانبا من الدراسة ، لأنه استطاع أن يعبر عن أغراضه المباشرة بوضوح لا تعثر به الصنعة أو تأخذ به دعوة الألفاظ ، نقول على الرغم من هذا الاهتمام فإن كتب التراجم قد أهملت ذكره ، ولم نجد له

مجالا في طبقاتها أو معاجم شعرائها مؤتلفها ومختلفها ، وهي ظاهرة أخرى لا تقتصر على طريح وحده وإنما هي علامة من علامات دراسة الاختيار والوقوف على التراجم والعناصر التي أخذها أصحاب تلك المؤلفات في نظرهم وهم يدرجون أسماء الشعراء ، أو يصنفون قدراتهم الشعرية ، ولكن ابن قتيبة (8) قال عنه ، وكان شاعرا شريفا وله عقب بالطائف ، وفي خبر قصير قال البكرى في السمط ، وهو شاعر مجيد من شعراء الدولتين (9) ، وتسكت عنه بقية الكتب ، وحاول أبو الفرج أن يكتب ترجمته بشكل مفصل ، وهي أوسع ترجمة نستطيع الاعتماد عليها ، لأنها قدمت صورة كبيرة من صور حياته ، إلى جانب الأشعار والقصائد التي حفل بها الكتاب ، وقد حاول أبو الفرج أن ينصرف في مقدمة ترجمته إلى البحث عـن نسبه (10) نقلا عن كتاب النسب لابن الكلبي ، ووقف وقفة طويلة عند قبيلته ثقيف وبعض أخبارها وما وقع لها وما قيل بشأنها ، وهـي أخبـار يمكن الاعتماد على بعضها في الحديث عن قبيلة الشاعر .

ومن المعروف أن ثقيفا أهل دار ناهيك بها خصبا وطيبا ، وهم وإن كان شعرهم أقل ، فإن ذلك القليل يدل على طبع في الشعر عجيب ، وليس ذلك من قبل رداءة الغذاء ، ولا من قلة الخصب الشاغل والغنى عن الناس ، وإنما ذلك عن قدر ما قسم الله لهم من الحظوظ والغرائز والبلاد والأعراق مكانها (11) .

لم يكن الأدب بعيدا عن البيئة في كل أحواله وأوضاعه لأنه صورتها ، تلهم الأديب بالصور ، وتغني خياله بالمعاني والأفكار المستمدة من هذه

---

(8) ابن قتيبة : الشعر والشعـراء 568 .
(9) البكـرى : سمط اللالي 705/2 .
(10) أبو الفرج : الأغاني 74/4 — 75 — 76 .
(11) الجاحـظ : الحيـوان 380/4 — 381 .

البيئة ، ولابد أن تأخذ هذه الصور والأفكار حجمها من احساس الشاعر وهو يعيش أحداثها . ويؤكد قدرته في استيعاب متطلبات هذه البيئة من خلال التأثير المباشر أو غير المباشر ، فثقيف كانت تسكن الطائف ، وللطائف حدودها المعروفة في عالم الشعر .

وللجاحظ رأي في شعر ثقيف .. وبين أيدينا مجاميع شعرية لطريح وعبد الله بن نمير ويزيد بن الحكم الثقفي وهي مجاميع تؤكد هذه الرقة والسلاسة وتؤيد ما ذهب إليه النقاد القدامى ، وإن كانت هذه الآراء تبدو متباعدة من حيث الاتفاق ، ولكنها في رمتها محاولة لابراز الجانب الأساسي في تفسير الظاهرة .

والطائف كما نعلم ، بلدة أنعم الله عليها بالطبيعة الساحرة ، والخضرة الوارفة ، والمياه العذبة ، وأنعم الله على أهلها بالهدوء والوداعة ، وشملهم برعاية الدعة والاطمئنان فعاشت منذ القديم بعيدة عن لهب الصحراء القاتل ، وشحة الماء المهلكة ، فكان الشاعر ينعم بالأرض تكسوها نضارة زاهية ، ويرى الساقية وقد انساب ماؤها فراتا سلسبيلا ويأكل الثمار حلوة طرية ، ويستظل بالظل الوارف ، ومن الطبيعي أن تكون حياته أهدأ من حياة غيره ، وشعره أرق من شعر أولئك الذين كانوا يصارعون الحياة وقسوتها ، وينازلون الطبيعة وشدتها ، ويحملون من الهواجس ما يعبر عن صراعهم ، وتيزوده من القسوة ما يدلل على قوتهم وأصرا هم ، والشعر صورة لأولئك وهؤلاء ، واحة تزخرفها الطبيعة بكل ما فيها من ألوان ، ولا بد أن يكون طريح والثقفيون لوحة صادقة لهذه الطبيعة التي حملتهم أمانتها فأدوها على الوجه الأكمل ، ورسموا ابعادها من خلال تأثرهم رسما إنسانيا رائعا ، فكانت الرقة شكلا ومضمونا ، وكانت السلاسة واقعا وتعبيرا ، وكانت الأحاسيس قدرة وتأثيرا ، ولم نجد أنفسنا بحاجة إلى الاستشهاد فالشعر في متناول الباحثين وإنهم قادرون على إدراك ذلك من خلال المراجعة السايعة .

ومن الطبيعـي أن تتأثـر أوزان شعـر الثقفييـن بهذه الرقـة ، ومعانيهم وتراكيبهم بهذا الواقع ، فتغلب على أشعارهم الأوزان القصيرة ، ويطبـع شعرهم بطابع المقطعات ، وتتناثر العناصر الموسيقية في أبياتهم تناثرا واضحا ، وتلـوح القـوافي التي تقـع حـروفها في إطـار الحـروف الموسيقيـة بشكـل ظاهـر وواضح .

هذه خواطر آثرنا الوقوف عليها ، لأننا نؤمن أن دراسة تعنى بجمع شعر شاعر وتخلو من ملاحظات لها صلة بحياته وشعره لا تُعَد دراسة ، ولا يمكن أن ترقى إلى مقام الدراسة ، فالمهم أن يكون المحقق واعيا للروح الفنية التي يتصف بها شعر الشاعر الذي يريد دراسته ، مدركا للجوانب الجديدة التي يمكن أن يستشفها من خلال المتابعة والمعايشة والاحتواء عارفا بالوشائج التي تشد بينه وبين معاصريه أو سالفيه ليكون القارىء على علـم بما يقرأ ودراية بما يتابع ووعي بما يحس به من تجديد ، وفي ذلك تكمن القيمة الحقيقية للبحث وتتجلى البراعة الأدبية التي تتميز بها الدراسة .. وقد حاولنـا أن نقف على ذلك من ثنايـا هذا التنـاول السريـع ، لنضع الخطوط الأساسية لشعراء ثقيف ، ونترك للباحثين المجال في استقصاء مواطنها ، وتحقق صورتها ، ولابد لي من الإشارة إلى الجهود الكبيرة التي بذلها المحقق الأستاذ محمد نايف الدليمـي في معاونتي على جمع الشعر واستقصاء المصادر وترتيبها وهو جهد لا يقل عن جهدي وفقه الله لكل خير ونسأله أن يلهمنا الصواب ، ويعيننا على الابتعاد عن الزلل ويقينا العثرات والحمد لله الـذي تفـرد بالكمـــال .

— 1 —

التخـريـج :

الأبيات في الأشباه والنظائـر 2/235—236

1 ــ ما كنت أحسب أن بحرا زاخرا  عـم البـريـة كلهـا الـدأداء

2 ــ أضحى دفينـا في ذراع واحـد  مـن بعـد مـا مـلأ الفضـاء عـلاء

3 ــ الا عطايـاه الجسام فأنهـا  فصحت بأدنـى جـودهـا الأنـواء

— 2 —

التخـريـج :

القصيدة عدا الأبيات السابع والثامن والثاني عشر والثالث عشر والحادي والعشرين في الأغاني 310/4، والأبيات الأول والثاني والثالث والرابع والخامس والسادس والسابع في تجريد الأغاني 575/2 ، وهامش رغبة الأمل 104/6 وقد زاد على رواية التجريد بيتا هو الثامن ، وتهذيب ابن عساكر 54/7—55 وقد أضاف إلى رواية التجريد والرغبة الأبيات التاسع والرابع عشر والسابع عشر والثامن عشر والأول والثالث والخامس والسادس والسابع والثامن والتاسع والرابع عشر والسابع عشر في مختار الأغاني 336/4—337 ، والأبيات الأول والتاسع والثاني عشر والثالث عشر والسادس في الشعر والشعراء 568/2—569 ، والثاني والثالث والرابع والخامس والسادس والسابع والتاسع والعاشر والحادي عشر والرابع عشر والخامس عشر والسادس عشر والثامن عشر والحادي والعشرون والثاني والعشرون والثالث والعشرون والرابع والعشرون والخامس والعشرون والسادس والعشرون والسابع والعشرون في الحماسة البصرية 20/2—21 ، والبيت السادس فقط في عيون الأخبار 28/2 ، وكامل المبرد 314/2 ، ورغبة الأمل 104/6 ، والبيتان الثلاثون والحادي والثلاثون في حماسة البحترى 525 ، والبيتان الثالث والثلاثون ، والرابع والثلاثون في حماسة البحترى 120 .

وقال طريح ابن إسماعيل الثقفي يمدح الخليفة الوليد بن يزيد بن عبد الملك وقد دخل عليه متنكرا بعد جفوة :

« من البسيط »

1 — يا ابن الخلائف مالي بعد تقربة   إليك أقصى وفي حاليك لي عجب
2 — مالي أذاد وأقصى حين أقصدكم   كما توقي من ذي العرة الجرب(12)

---

12) العرة : الجرب الذي فيه داء .. وأذاذ : أدفع .

3 ـ كأنني لم يكن بينـي وبينكـم ال ولا خلة ترعى ولا نسب؛(13)
4 ـ لو كان بالود يدنى منك أزلفني بقربك الود والاشفاق والحدب(14)
5 ـ وكنت دون رجال قد جعلتهم دوني إذا ما رأوني مقبلاً قطبوا
6 ـ وان يسمعوا الخير يخفوه وإن سمعوا شرا أذاعوا وإن لم يسمعوا كذبوا
7 ـ رأوا صدودك عني في اللقاء فقد تحدثوا ان حبلي منك منقضب (15)
8 ـ فذو الشماتة مسرور بهيضتنا وذو النصيحة والاشفاق مكتئب
9 ـ أين الذمامة والحق الذي نزلت بحفظه وبتعظيم له الكتب
10 ـ وهزي العيس من أرض يمانية إليك خوصا بها التعيين والنقب(16)
11 ـ يقودني الود والإخلاص مخترمي من أبعد الأرض حتى منزلي كثب(17)
12 ـ هلا تحسبت من عذري وبغيهم حتى يبين على من يرجع الكذب
13 ـ ما كان يشقى بهذا منك مرتغب خال ولا الجار ذو القربى ولا الجنب
14 ـ وحوكي الشعر اصفيه وانظمه نظم القلائد فيها الدر والذهب
15 ـ وكنت جارا وضيفا منك في خفر قد أبصرت منزلي في ظلك العرب (18)
16 ـ وكان منعك لي كالنار في علم فرد يشب سناها الريح والحطب
17 ـ وإن سخطك شيء لم أناج به نفسي ولم يك مما كنت أكتسب
18 ـ لكن أتاك بقول كاذب اثـم قوم بغوني فنالوا في ما طلبوا
19 ـ وما عهدتك فيما زل تقطع ذا قربى ولا تدفع الحق الذي يجب
20 ـ ولا توجع من حق تحمله ولا تتبع بالتكدير ما تهب
21 ـ فقد تقربت جهدا في رضاك بما كانت تنال به من مثلك القرب
22 ـ فلا أراني بإخلاصي وتنقيتي لك الثناء وقربي منك اقترب
23 ـ قد كنت احسبني غير الغريب فقد أصبحت أعلن أني اليوم مغترب
24 ـ فغير دفعك حقي وارتفاضك لي وطيك الكشح عني كنت أحتسب(19)

(13) الال : العهد ،، والخلة : الصداقة .
(14) الحدب : العطف والاشفاق .
(15) المنقضب : المنقطع
(16) العيس : الابل ،،، الخوص : النصيطة .
(17) مخترمي : مقصدى ،،، الكثب القريب .
(18) الخفر : الحيـاء .
(19) الارتفاض : الرفض ،،، والكشح : العداوة والبغضاء .

25 ـ اشمت بي أقواما صدورهم علي فيك إلى الاذقان تلتهب
26 ـ فاحفظ ذمامك واعلم أن صنعك بي بمسمع من عداة ضغنهم ذرب (20)
27 ـ قد كنت أحسب اني قد لجأت إلى حرز والا يضروني وإن البوا
28 ـ أخلصتها لك إخلاص إمرىءعلم الأقوام ان ليس الا فيك يرتغب
29 ـ أصبحت تدفعها مني واعطفها عليك وهي لمن يحبى بها رغب (21)
30 ـ فإن وصلت فاهل العرف أنت وإن تدفع يدي فلي بقيا ومنقلب (22)
31 ـ إني كريم كرام عشت في أدب نفى العيوب وملك الشيمة الأدب (23)
32 ـ قد يعلمون بأن العسر منقطع يوما وأن الغنى لابد منقلب
33 ـ فلا تسرنكم نعماء ذاهبة ولا تغمنكم بأساء تقتضب
34 ـ فمالهم حبس في الحق مرتهن مثل الغنائم تحوى ثم تنتهب (24)
35 ـ وما على جارهم الا يكون له إذا تكنفه أبياتهم نشب (25)
36 ـ قوم لهم ارث مجد غير مؤتشب تنقاد طوعا إليه العجم والعرب (26)
37 ـ لا يفرحون إذا ما الدهر طاوعهم يوما بيسر ولا يشكون إن نكبوا
38 ـ فارقت قومي فلم اعتض بهم عوضا والدهر يحدث أحداثا لها نوب (27)

1 ـ (مقربة) في موضع (تقربة) رواية التجريد ، و(أجفى) في موضع (أقصى) في الشعر والشعراء ، و(أنهى) بدل الروايتين في هامش رغبة الأمل .

2 ـ رواية ابن عساكر (أرمى) في م ضع (أقصى) .

6 ـ (يعلموا) في موضع (يسمعوا) رواية الشعر والشعراء ، وعيون الأخبار والحماسة البصرية ، و(أذيع) في موضع (أذاعوا) في الشعر والشعراء وعيون الأخبار وكامل المبرد .

7 ـ (ترامسوا) في موضع (تحدثوا) في الحماسة البصرية .

8 ـ في مختار الأغاني (بقصتنا) بدل (بهيضتنا) .

15 ـ فاتحته (أحيكك) في ابن عساكر ، و(القلائر) بدل (القلائد) في الحماسة البصرية .

17 ـ قافيته في ابن عساكر (أحتسب) .

18 ـ فاتحته في الحماسة البصرية (وقد) .

32 ـ في حماسة البحترى (تعلمون) و(العيش) في موضع العسر .

---

(20) الذرب : الحاد .
(21) يحبى بها : يعطاها .
(22) المنقلب : الرجوع .
(23) ملك الصيمة : قوامها ومعظمها .
(24) الحبس : بضمتين ، المحبوسون .
(25) النصب : المال .
(26) غير مؤتصب : لا عيب فيه .
(27) النوب : جمع نائبة وهي المصيبة تصيب المرء .

— 3 —

التخـريـج :

محاضرات الأدبـاء 716/4

وقال أيضا :

« من الكامل »

1 ــ وإذا إستـوت للنمــل أجنحــة     حتـى يطيـر فقـد دنـا عطبـه (28)

— 4 —

التخـريـج :

الأبيات في الشعر والشعراء 568/2 ، والأغاني 316/4 ، وقد جعل الرابع ثانيا ، وتجريد الأغاني 576/2 ، ومختاره 370/4ــ371 ، والأول فقط في المعاني الكبير 544 ، وتاريخ الطبرى 183/8 ، ربلدان ياقوت 660/1 ، وتهذيب تاريخ ابن عساكر 55/7 ، واللسان /صلطح ، وفي مادة/ سلطح منه أنه لابن قيس الرقيات وهما ، وهو في تاج العروس 183/2 ، والأول والثاني والثالث في ديوان المعاني 24 ، في تأويل مشكل القران 175 ، في الوساطة 423 ، ونهاية الارب 184/3 ، والفرج بعد الشدة 73 ، والثانـي والثالث والرابع في تهذيب ابن عساكـر 54/7 .

وقال يخاطب الوليد بـن يزيـد :

« مـن المنسـرح »

1 ــ أنت ابن مسلنطح البطاح ولـم     تعطـف عليـك الحنـيّ والولج (29)

2 ــ لو قلت للسيل دع طريقك والمو     ج عليـــه كـالهضـب يعتلـج

---

(28) العطب : الهــلاك .

(29) المسلنطح من البطاح : ما اتسع واستو ى سطحه منها ، والحني : ما نخفض من الأرض واحدة حنا ، والجمع حني وحني بكسر الحاء وضمها ، وهذا تفسير أبي الفرج وليس في الق اميس ، والا لج : كل متسع في الا ادى واحدته ولجة .

3 ـ لارتد أوساخ أو لكان له    في سائر الأرض عنك منعرج (30)

4 ـ طوبى لفرعيك من هنا وهنا    طوبى لاعراقك التي تشج (31)

1 – (تطرق) في موضع (تعطف) في الأغاني ، والطبرى ، وتجريد الأغاني ، وابن عساكر ، وبلدان ياقوت ، و(يعطف) في المعاني الكبير ، و(يصرب) في ديوان المعاني .

3 – فاتحته (لساخ وارتد) في تجريد الأغاني ومختاره .

— 5 —

التخريج :

امالي المرتضى 574/1

وقال أيضا :

« من المتقارب »

1 ـ جواد إذا جئته راجيا    كفاك السؤال وإن عدت عاد

2 ـ خلائقه كسبيك النضار    لا يعمل الدهر فيها فسادا

— 6 —

التخريج :

القصيدة بتمامها في الأغاني 321/4 وما بعدها ، وهي عدا الرابع عشر والخامس عشر والسابع عشر والحادي والعشرين والرابع والعشرين والخامس والعشرين والسادس والعشرين ، في تهذيب بن عساكر 55/7—56 ، والرابع والخامس والسادس والسابع والثامن والتاسع والعاشر والحادي عشر والثامن عشر والتاسع عشر والعشرون والحادي والعشرون والثالث والعشرون والتاسع والعشرون والثلاثون في مختار الأغاني 4 والتاسع والعشرون فقط في شرح المضنون به على غير أهله 179 ، والتاسع والعشرون والثلاثون في ديوان المعاني 52 ، والتاسع والعشرون والرابع والثلاثون والخامس والثلاثون والسابع

(30) ارتد : عدل ، وساخ : غاص في الأرض .

(31) الشيج : أصل النبت ، يقال : اعراقك واشجة في الكرم أي نابتة فيه قال زهير :

وهل ينبت الخطي الا وشيجة    وتنبت الا في منابتها النخل

والثلاثون في زهر الآداب 89/1 ، والحادي والثلاثون والثاني والثلاثون والأربعون في تجريد الأغاني 2/577—578 .

وقال يمدح الخليفة الوليد بن يزيد أيضا :

« من المنسرح »

1 — اقفر ممـن يحلـه السـنـد        فالمنحنى فالعقيق فالجمد (32)
2 — لم يبق فيها من المعارف        بعد الحي الا الرماد والوتد
3 — وعرصة نكرت معالمها الـ        ـريح بها مسجد ومنتضد (33)
4 — لم أنس سلمى ولا لياليـنا        بالحزن إذ عيشنا بها رغد (34)
5 — إذ نحن في ميعة الشباب وإذ        أيامنا تلك غضة جدد
6 — في عيشة كالفرند عازبة الشـ        ـقوة خضراء غصنها خضد (35)
7 — نحسد فيها على النعيم وما        يولع الا بالنعمة الحسد
8 — أيام سلمى غريرة أنـف        كأنها خوط بانة رؤد (36)
9 — ويحي غدا ان غدا علي بما        أكره من لوعة الفراق غد
10 — قد كنت أبكي من الفراق وحيـ        ـانا جمع ودارنا صدد (37)
11 — فكيف صبري وقد تجاوب بالفـ        ـرقة منها الغراب والصرد (38)
12 — دع عنك سلمى لغير مقلية        وعد مدحا بيوته شرد

---

(32) السند : ماء معروف بتهامة . والمنحنى : موضع قرب مكة . والجمد : بضمتين ، جبل لبني نصر بنجد .

(33) المنتضد : المجتمع والمقام ، يقال : انتضد القوم بمكان كذا إذا أقاموا به .

(34) عيش رغد ، ورغيد ، وراغد ، وأرغد : مخصب ورفيه وغزير .

(35) الخضد : بالتحريك ، الرطب .

(36) الغريرة : البلهاء لصغر سنها وقلة تجاربها ، والانف : بضمتين ، العذراء ، والخوط : الغصن ، والرؤد : الغصن ارطب ما يكون وارخصه ، وذلك حين يكون في السنة التي نبت فيها ، تشبه به الجارية الحسنة الشباب من النعمة .

(37) الصدد : المقابل ، يقال دار فلان صدد دار فلان إذا كانت قبالتها .

(38) الصرد : بضم ففتح ، طائر أبقع أبيض البطن أخضر الظهر ضخم الرأس والمنقار له مخلب يصطاد العصافير ، وجمعه صردان .

13 ــ للأفضل الأفضل الخليفة عبد    الله من دون شأوه صعد
14 ــ في وجهه النور يستبان كما    لاح سراج النهار إذ يقد
15 ــ يمضي على خير ما يقول ولا    يخلف ميعاده إذا يعد
16 ــ من معشر لا يشم من خذلوا    عزا ولا يستذل من رفدوا
17 ــ بيض عظام الحلوم حدهم    ماض حسام وخيرهم عتد (39)
18 ــ أنت امام الهدى الذي أصلح الله بهالناس بعدما فسدوا
19 ــ لما أتى الناس ان ملكهم    إليك قد صار أمره سجدوا
20 ــ واستبشروا بالرضا تباشرهم    بالخلد لو قيل انكم خلد
21 ــ وعج بالحمد أهل أرضاك حتى    كاد يهتز فرحة أحد (40)
22 ــ واستقبل الناس عيشة انفا    ان تبق فيها لهم فقد سعدوا
23 ــ رزقت من ودهم وطاعتهم    ما لم يجده لوالد ولد
24 ــ اثلجهم منك انهم علموا    انك فيما وليت مجتهد
25 ــ وان ما قد صنعت من حسن    مصداق ما كنت مرة تعد
26 ــ الفت أهواءهم فأصبحت الاضـــغان سلما وماتت الحقد
27 ــ كنت أرى أن ما وجدت من الفرحـــة لم يلق مثلـه أحد
28 ــ حتى رأيت العباد كلهم    قد وجدوا من هواك ما اجد
29 ــ قد طلب الناس ما بلغت فما    نالوا ولا قاربوا وقد جهدوا
30 ــ يرفعك اللّه بالتكرم والتقوى فتعلو وأنت مقتصد
31 ــ حسب امرىء من غنى تقربه    منك وإن لم يكن له سبد (41)
32 ــ فأنت أمن لمن يخاف وللمخـــذول أودى نصيره عضد
33 ــ كل إمرىء ذي يد تعد عليــــه منك معلومة يد ويد

(39) العتد : الحاضر المعد .
(40) أحد : الجبل المعروف الذي وقعت به غزوة أحد .
(41) حسب إمرىء : كفايته . والسبد : الشعر ، ويكنى به عن المال ، ويقال : ماله سبدو لا لبد أي ماله شيء .

34 ـ فهم ملوك ما لم يروك فان    داناهم منك منزل خمدوا
35 ـ تعروهم رعدة لديك كما    قفقف تحت الدجنة الصرد (42)
36 ـ لا خوف ظلم ولا قلى خلق    الا جلالا كساكه الصمد
37 ـ ما يبقك اللّه للانام فما    يفقد من العالمين مفتقد
38 ـ وأنت غمر الندى إذا هبط الـ    ـزوار أرضا تحلها حمدوا
39 ـ فهم رفاق فرفقة صدرت    عنك بغنم ورفقة ترد
40 ـ ان مال دهر بهم فأنك لا    تنفك عن حالك التي عهدوا
41 ـ قد صدق اللّه مادحيك فما    في قلوبهم فرية ولا فند

1 – (بالفراق) في ابن عساكر في موضع (بالفرقة) .
20 – قافيته (انهم خلدوا) في مختار الأغاني .
22 – (رغدا) في موضع (أنفا) في ديوان المعاني وابن عساكر .
29 – (طلبت) في موضع (بلغت) في ديوان المعاني وابن عساكر ، و(وما قاربوا) في موضع (ولا قاربوا) في مختار الأغاني ، و(ولم يألوا) بدل (فما نالوا) في زهر الآداب ، و(ولا جهدوا) في موضع وقد (جهدوا) في مختار الأغاني .
30 – فاتحته (يرفتك) في ديوان المعاني .
31 – (سند) في ابن عساكر والمختار في قافيته .
31 – فاتحته (هم) في ابن عساكر .
40 – (فانك لن) في موضع (فانك لا) في ابن عساكر .

— 7 —

التخريج :

محاضرات الأدباء 298/2

وقال أيضا * :

« من المنسرح »

1 ـ ولين المنخرين معتدل    المارن لا سائل ولا جعد (43)

(42) قفقف : ارتعد من البرد . والصرد : ككتف : المعرو .
(43) نظن البيت تبعا لما قبله لما يبدو فيه من تشابه في الروح والمعنى والسياق .

— 8 —

التخريج :

العقد الفريد 319/1

وقال أيضا :

« من الطويل »

1 — تسود عداك في سداد ونعمة    خلافتنا تسعين عاما وأشهر (44)

— 9 —

التخريج :

النص في البيان والتبيين 363/2 ، والأبيات الأول والثاني والثالث في حماسة أبي تمام 365/2 ، وديوان المعاني 127 ، وشرح المضنون به على غير أهله 186—187 ، ونهاية الارب 294/3 ، بغير غرر في بهجة المجالس 311/1—312 ، والبيتان الأول والثاني في تهذيب تاريخ ابن عساكر 54/7 ، والأول فقط في حماسة البحتري 110 ، ونسب الثاني إلى الخريمي في عيون الأخبار 160/3 وعنه ثبتت في ديوانه 26 .

قال يمدح خالد بن عبد الله القسرى :

« من الطويل »

1 — سعيت ابتغاء الشكر فيما صنعت بي    فقصرت مغلوبا وإني لشاكر (45)

2 — لأنك تعطيني الجزيل بداهة    وأنت لما استكثرت من ذاك حاقر

3 — وارجع معبوطا وترجع بالتي    لها أول في المكرمات وآخر

---

(44) السداء : بفتح السين : للحزم .

(45) يقول : سعيت أن أجازيك بالخير والشكر فيما أحسنت إلي ، وصيرت مغلوبا في الشكر ، ولا أقدر أن أجازى وأكافيء صنعك إلي ، والحال إني شاكر كثير الشكر ، حيث أكد الشكر بان واللام ليدل على كماله ، وقد قرن قوله أني لشاكر مع قوله مغلوبا وهو حسن الموقع كما يقول أبو هلال العسكري ، وهو مأخوذ من قوله الآخر :

فراق حبيب لم يبن وهو بائن

4 ــ وقد قلت شعرا فيك لكن تقوله مكـارم ممـا تبتني ومفـاخـر
5 ــ قواصر عنهـا لم تحـط بصفاتها يـراد بهـا ضرب من الشعر آخر

1 ــ (طلبت. في حماسة أبي تمام و(فعلت) في موضع (صنعت) في حماسة البحترى .
2 ــ في حماسة أبي تمام (وقد كنت) في فاتحته ، وفي شرح المضنون به على غير أهله (تولِيني الجميل) في موضع (تعطيني الجزيل. و(بديهة. في حماسة أبي تمام في موضع (بداهـة. ، ورواية بهجة المجالس قريبة من رواية حماسة أبي تمام .
3 ــ في بهجة المجالس 312/1 فأرجع مقنوطا .

— 10 —

التخـريـج :

البيتان في الاشباه والنظائر 294/2

وجاءت النسبة خالية من النسب

« بسيـط »

عليـه فضفاضـة الاردان ضافيـة كأنمـا جال في ارجائها النـور
يفيء عنهـا سنـان الرمـح منثلمـا وينثني السيف عنها وهو مطرور

— 11 —

التخـريـج :

معجـم ما استعجـم 1248/4

قال أبـو الصلت الثقفي (46)

« من الخفيف »

1 ــ حبـس الفيـل بالمغمـس حتـى ظـل يحبـو كـأنـه معقـور (47)

— 12 —

التخـريـج :

القطعـة في تهذيـب ابن عساكـر 54/7 ، والثاني منها في حماسـة البحتـري 336 .

---

(46) وجدنا هذا البيت منفردا في معجم البكرى وقد نسبه إلى أبي الصلت الثقفي ، وكنية شاعرنا أبو الصلت فآثرنا إثباته مظنة أن يكون له .

(47) يحبـو : يزحف .

ومن شعـره أيضا :

« من الكامل »

1 ــ والمال جنة ذى المعايب ان يصب يحمد وان يدع الطريقة يعذر(48)
2 ــ والمرء يحمد ان يصادف حظـه قـدر ويعـذل في الـذي لم يقـدر
3 ــ والنـاس أعــداء لـكـل مدقـع صفر اليديـن وإخـوة للمكثر (49)
4 ــ وإذا امرء في الناس لم يك عارفا بالعـرف لم يـك منكـرا للمنكر

2 – (خطة. في موضع (حظه. وأظنه تحريف دون في حماسة البحتري .

— 13 —

التخـريـج :

الأغانـي 317/4

وقال يخاطب الوليد بن يزيد (50)

« من الكامل »

1 ــ واعتـام كهلك من ثقيف كفاءه فتنازعـاك فأنت جوهر جوهر (51)
2 ــ فنمت فروع القريتيـن قصيهـــا وقسيها بك في الاشم الاكبر (52)

— 14 —

التخـريـج :

البيتان في كتاب الانوار ومحاسن الاشعار للشمشاطي (مخطوط في مكتبة الأوقاف) الورقة 125 ، وهما في زهر الأداب 240/1 .

يستخبر الدمن القفار ولم تكن لتـرد أخبارا عـلى مستخبـر
فضللت محكم بين قلب عارف مغنـى أحبته وطرف منكر

(48) الجنة : الوقاية .
(49) المدقع : بتشديد الموحدة الفوقية المعدم .
(50) أظن البيتين يتبعان الأبيات في القطعة السابقة .
(51) اعتـام : اختار .
(52) قصي : أبو عدة بطون من قريش ، وقسي : بفتح القاف وكسر السين وتشديد آخره ، هو ثقيف ، وقد ذكر ذلك أبو الفرج في ترجمته لطريح.

التخـريـج :

— 15 —

حماسـة البحتـري 161

ولـه أيضــا (53)

« من الكامل »

1 ـ فعليك تقوى الله واجعل أمرهـا دثـرا ودون شعـارك المستشعر

— 16 —

التخـريـج :

البيتان في أنوار الربيع في أنواع البديع 13/2

وقـال أيضـا :

« من الكامل »

1 ـ والشيب ان يحلـل فـان وراءه عمـرا يكـون خلاله متنفـس

2 ـ لم ينتقض مني المشيـب قلامـــة الان حيـن بـدا الب واكيس (54)

— 17 —

التخـريـج :

الأبيات في النصف الأول من كتاب الزهرة 190

وقـال أيضـا :

« من البسيط »

1 ـ يا ليت شعري عن الحي الذي غدوا هل بعـد فرقتهـم للشمـل مجتمع

2 ـ أتبعتهم مقلـة جـادت بأدمعها والقلب مني على آثارهم قطـع

3 ـ فكل ما كنت أخشى قد فجعت به فليـس لـي مـن فـراق مرة جزع

---

(53) الذي يبدو أن هذا البيت من نفس الأبيات السابقة في القطعتين .

(54) ينتقض : يحلل ، والقلامة : الشيء التافه وأصله ما يزيد عن الأظفر ، والب : انتبه ، والأكيس : الفطن .

— 18 —

التخـريـج :

القصيدة في الأغاني 314/4 ، ومختاره 369/4—370 وقد أسقط منها الأبيات الرابع عشر والخامس عشر والسادس عشر وهي عدا السادس والسابع والثامن والتاسع في تجريد الأغاني 574/2—575 .

وقـال يستعطف الخليفة الوليد بن يزيد :

« من الكامل »

1 — نام الخلي من الهموم وبات لي ليـل اكـابـده وهـم مضلـع

2 — وسهـرت لا أسري ولا في لذة ارقـي واغفل مالقيت الهجـع

3 — ابغي وجوه مخارجي من تهمة ازمت علي وسد منهـا المطلع

4 — جزعا لمعتبة الوليـد ولم أكـن من قبـل ذاك مـن الحـوادث أجزع

5 — ياابن الخلائف ان سخطك لامرىء امسيـت عصمته بلاء مفضـع

6 — فـلأنزعـن عـن الذي لم تهـوه إن كان لي ورأيت ذلك منزع (55)

7 — فاعطف فداك أبي علي توسعـا وفضيلـة فعلـى الفضيلـة تتبـع

8 — فلقد كفاك وزاد ما قد نالنـي إن كنت لي ببـــلاء ضـر تقنـع

9 — سمة لذاك علي جسم شاحـب باد تحسـره ولـون اسفـع (56)

10 — إن كنت في ذنب عتبت فإنني دعمـا كرهـت لنـازع متصـرع

11 — ويئست منك فكل عسر باسط كفــا إلي وكـل يسر اقطع (57)

12 — من بعداخذى من حبالك با ذي قـد كنـت أحسب انه لا يقطـع

13 — فاربب صنيعك بي فان باعين للكاشحين وسمعهم ما تصنع (58)

---

(55) المنزع : المخـــرج .

(56) الاسفع : الشاحب المتغير من شدة المشقة .

(57) الاقطع : المقطوع اليــد .

(58) اربب : رد .

14 ــ أدفعتني حتى انقطعت وسددت عني الوجوه ولم يكن لي مـدفـع
15 ــ ورجيت واتقيت يداى وقيل قد امسى يضر إذا أحب وينفـع
16 ــ ودخلت في حرم الذمام وحاطني خفـر اخـذت به وعهـد مولع
17 ــ افهادم ما قد بنيـت وخـافـض شـر في وأنـت لغير ذلك أوسع
18 ــ أفلا خشيت شمات قوم فتهـم سبقـا وانفسهـم عليـك تقطع
19 ــ وفضلت في الحسب الاشم عليهم وصنعت في الاقوام ما لم يصنعوا
20 ــ فكأن أنفهم بكـل صنيعـة اسديتها وجميل فعل تجدع (59)
21 ــ ودوا لو أنهـم ينـال اكفهـم شلل وانـك عـن صنيعـك تنـزع
22 ــ أو تستليـم فيجعلـونك أسـوة وأبى الملام لك الندى والموضع (60)

1 – فاتحتــه (بات) في مختار الأغاني .
2 – (لا اكرى. في موضع (لا اسرى) رواية المختار .
13 – قافيته (يصنع. في المختار .
17 – فاتحته (افها ضم) في المختار ، و(أنت لي لغير) في حشو عجزه وهو وهم لا يستقيم معه العروض .
19 – قافيته (يصنع) في المختار .
20 – (أستها. في موضع (أسديتها) رواية المختار .

— 19 —

التخـريـج :

وجدنا هذه القصيدة منجمة بين صفحات حماسة البحترى ، وابـن الشجرى ، وأدباء ياقوت ، وأربعة أبيات منها في أمالي السيد المرتضي ، فحملناها على قصيدة واحدة ، رغبة منا في استصفاء النصوص وإعادتها إلى أصولها ، بعد أن يثبت لدينا أنها أصل واحد ، إذ أننا وجدناها تحمل نفس الروح والمضمون ، ففي مقدمتها مدح للخليفة الوليد بن يزيد ، بعد أن جفاه

(59) تجـدع : تقطـع .
(60) تستليم : تفعل ما تلتحق عليه اليوم ، فكأنك تطلب إلى الناس ين يلوموك .

لقيلة قالها فيه وشاة حاسدون ، فشاب رأسه وشاخ وكبر ، ثم جاءه مادحا وواعظا وطالب العفو في آن ، وبعد :

فالأبيات الأول والثاني والثالث والرابع في حماسة ابن الشجرى 70 ، والخامس والسادس والسابع والثامن والتاسع والثامن عشر والتاسع عشر ، في حماسة البحترى 187 ، والعاشر والحادي عشر في حماسة البحترى 199 . والثاني عشر والثالث عشر والرابع عشر والسادس عشر والسابع عشر في حماسة البحترى 194 ، ومعجم الأدباء 12/24—25 ،

والأبيات الثالث عشر والخامس عشر والسابع عشر في أمالي المرتضى 602/1 ، والخامس عشر فقط في أمالي المرتضى 533/1 .

وقـال أيضـا :

« من الكامل »

1 — اني عجبت لصوت غيث مرسل يغشى البريـة وهـو عني مقلع
2 — ولمعشـر لم يبلغـوا مـن ودكم ما قد بلغـت يقـدمـون وادفـع
3 — مالي احلاء عن حياضك مفردا يرد الظماة فيشربون واقدع (61)
4 — فكأنكـم فيما مضى من عيشتي لم تعلمـوا وتـروا هـواى وتسمعـوا
5 — ان الشبـاب لـه لـذاذة جـدة والشيـب منـه في المغبـت أنفـع
6 — لا يستوي عند الكواعب لابس ثوب الشباب ولا الكبير الا نزع (62)
7 — خلع الشباب جديده عن ناحل خلـق بمفرقـه المنيـة تلمـع
8 — فكأنما ابصرن حيـن رأينـه بالشيـب حبـة غيضـه تتلـذع
9 — فجبـن منـه وانقبضن تحيـرا مكـر المخادع ببتغي مـن يخـدع
10 — ان الشباب عمـى لاكثر اهله وتعـرض لمهـالك وتـقـرع

(61) أقـدع : أتـرك وأطـرد .
(62) الانـزع : المسـن .

11 ــ إن تغتبط في اليوم تصبح في غد　　مما خبا لك واجما تتوجع
12 ــ وترى المشيب مبصرا ومحكما　　كل يغولك نازل ومودع
13 ــ والشيب للحكماء من سفه الصبا　　بدل تكون له الفضيلة مقنع
14 ــ والشيب زين ذوي المروءة والحجى　　فيه لهم شرف وحق مودع
16 ــ والبر تخلطه المروءة والتقى　　في حال اشيب جسمه متضعضع
17 ــ اهوى إلي من الشباب مع العمى　　والغي يتبعه الغوي المهرع (63)
18 ــ لا يبعد الله الشباب فمرحبا　　بالشيب حين أوى إليه المرجع
19 ــ فدع البكاء على الشباب وقل له　　ما قال عند مصيبة مسترجع (64)

4 ــ في حماسة ابن الشجرى 268 ، وكأنكم .

— 20 —

التخريج :

الأبيات في الوزراء والكتاب 95 ، والأول والثاني منها في المرقصات والمطربات 41 ، وامالي القالي 2/70ــ71 ، وبغير غرو في بهجة المجالس 323/1 ، والمستطرف 138/1 ، والأول فقط في سمط اللآلىء 705/2 .

كان داود بن علي يتقلد الكوفة وأعمالها ، فدفع طريح بن إسماعيل إلى كاتبه رقعة إلى داود في حاجة له إليه ، متقاضيا لها ، فقال له : هذه حاجتك مع حاجة فلان من الاشراف فقال (65) :

« من الوافر »

1 ــ تخل بحاجتي واشدد قواها　　فقد امست بمنزلة الضياع
2 ــ إذا راضعتها بلبان اخرى　　أضربها مشاركة الرضاع
3 ــ فدونك فاغتنم شكري وشعري　　وإياكم مكاشفة القناع

1 ــ (لحاجتي) في موضع (بحاجتي) رواية المرقصات في الأول و(وقد) بدل (فقد) فيه أيضا ، وكذلك رواية البهجة .
2 ــ (أرضعتها) في موضع (راضعتها) في الثاني رواية المرقصات ، والبهجة .

---

(63) الغـي : الضلالـة .
(64) المسترجـع : الذي يقول « إنا لله وإنا إليه راجعون » وهي من آى الذكر الحكيم .
(65) وفي المرقصات ان الخطاب موجه إلى مروان بن محمد وقد كلفه رفع حاجة إلى الخليفة ويسأله

— 21 —

التخـريـج :

البيتان في الأغاني 309/4 ، ومختاره 365/4 .

بعث طريح ولده الصلت إلى أخواله بعد وفاة زوجته ، واشتاق إليه وقال في ذلك :

« من الكامل »

1 ـ بات الخيال من الصليت مؤرقي     يغري السراة مع الرباب الملثق (66)
2 ـ مـا راعنـي الا بيـاض وجيهـه     تحت الدجنة كالسراج المشرق(67)

2 – (جبينه. في موضع (وجيهه. بالتصغير رواية المختار .

— 22 —

التخـريـج :

البيت في بهجة المجالس 76/2 :

دع بعض أكلك رب آ كل أكلة     يومـا سيلفظهـا إذا هـولا كهـا

— 23 —

التخـريـج :

البيت في أمالي المرتضى 571/1

ومن شعـره أيضـا :

« من الطويل »

1 ـ واشعث طلاع الثنايا مـبـارك     يغول نجاد السيف وهو طويل (68)

---

(66) إنجارها ، فقال له مروان : جعلتها في جملة الحوائج .
(67) الملثـق : المبتل ، يقال لثق الطائر إذا إبتل ريشه والثقه غيره إذا بله .
الدجنـة : الظـلام .
(68) الأشعث : الكث الشعر ، والثنايا : جمع ثنية وهي الأماكن الصعبة في الجبل ، ونجـاد السيف : قرابـه .

— 24 —

التخـريـج :

البيت في تاريخ الطبرى 364/8 ، وتهذيب تاريخ ابن عساكر 55/7 .

وقـال أيضـا :

« من الكامل »

1 ـ لا قصـرا عنهـا ولا بلغتهمـا    حتـى يطـول على يديك طوالهـا

— 25 —

التخـريـج :

البيت في الموازنـة /96 .

وقال يرثي قومـا :

« من الطويل »

1 ـ فللـه عينـا مـن رأى قط حادثـا    كفرس الكلاب الاسد يوم المشلل (69)

— 26 —

التخـريـج :

القصيدة في حماسة البحترى /187—188 ، وهي عدا الثالث في معجم الأدبـاء 35/12 .

وقـال أيضـا :

« من البسيط »

1 ـ حل المشيب ففرق الرأس مشتعل    وبـان بالكـره منا اللهو والغـزل

2 ـ فحـل هـذا مقيما لا يريـد لنـا    تركا وهذا الذي نهـواه مرتحل

3 ـ شتـان بينهما لو دامغـت حيـل    مكـروه ذاك ولكـن تغلب الحيل

---

(69) الفـرس : الافتراس ، والمشلل : مكان وقيل جبـل .

4 ـ هذا له عندنا نور ورائحة تلقى الوجوه كريا عارض هطل(70)
5 ـ وجدة مقبول لا يزال له من كل خلق هوى أو خلة نفل
6 ـ والشيب يطوى الفتى حتى معارفه نكر ومن كان يهواه به ملل
7 ـ يبلى بلى البرد يوما بعد قوته وهن وبعد تناء خطوه رمل (71)

4 – (كنشر روض سقاه) في موضع (تلقى الوجوه كريا) رواية **ياقوت** .

— 27 —

التخريج :

القصيدة في حماسة البحتري /2/ ، ومعجم الأدباء 23/12 .

وقال أيضا :

« من البسيط »

1 ـ ألم تر المرء نصبا للحوادث ما تنفك فيه سهام الدهر تنتضل (72)
2 ـ إن يعجل الموت يحمله على وضح لجب موارده مسلوكة ذلل
3 ـ وإن تمادت به الأيام في عمر يخلق كما رث بعد الجدة الحلل(73)
4 ـ ثم يصير إلى أن يستمر به ريب المنون ولو طالت به الطيل
5 ـ والدهر ليس بناج من دوائره حي جبان ولا مستأسد بطل
6 ـ ولا دفين غيابات له نفق تحت التراب ولا حوت ولا وعل
7 ـ بل كل شيء سيبلي الدهر جدته حتى يبيد ويبقى الله والعمل

4 – فاتحته (ويستمر) رواية معجم الأدباء .

نرجح أن تكون هذه الأبيات تكملة للأبيات المتقدمة ، ولكننا لم نجد مصدرا يجمعها فآثرنا وضعها بقطعتين متتاليتين .

---

(70) النور : بفتح الموحدة زهر الشجر .
(71) الرمل : الهرولة في المشي .
(72) النصب : الهدف .
(73) يخلق : يبلى .

— 28 —

التخـريـج :

أدب الخاوص لعلي بن الحسين الوزير المغربي ت 418هـ « المنشور في مجلة العرب السعودية السنة التاسعة 1975 ص 362 » .

ق 13 : وقال طريح بن إسمُعيل الثقفي :

لا تأمنـن امرأ اسكنـت مهجتــه غيظا وإن قيل أن الخرح يندمل
واقبل جميل الذي يبدى وجاز به وليحرسناك من أفعـالـه الرجـل

— 29 —

التخـريـج :

الأبيـات في حماسة البحترى 258 .

وقـال أيضـا :

« من الوافر »

1 ـ بـأي الخلتيــن عليـك اثنــي فإنـي عنـد منصرفي مسـول (74)
2 ـ أبـالحسنـى وليس لهـا ضيــاء فمـن هـذا يصــدق مـا أقــول
3 ـ أم الأخرى ولست على صديقي بـذى عجـل إذا لا حى عجـول

— 30 —

التخـريـج :

الأبيات في حماسة البحترى 258 ، وفي موضع آخر 334 منه نسبها لجوشن بن عميرة العذرى (75)

وقال طريح أو جوشن العذري :

« من الطويل »

---

(74) مســول : وأصله مسؤول وقد حذف همزته ضرورة .
(75) جوشن بن عميرة الاســدى .

1 ــ فو الله ما أدري إذا جاء سائل يسائل عن جدواك كيف أقول
2 ــ ووالله ما أدري وإني لناظر اللجود ام للبخل أنت مخيل
3 ــ وأنت إمرؤ لم تستبن لي طريقة وللسيل حتى يستقر مسيل

ــ 31 ــ

التخريج :

البيت في حماسة البحتري 118 .

قال :

« من الطويل »

1 ــ إذا كنت عيابا على الناس فاحترس لنفسك مما أنت للناس قائله

ــ 32 ــ

التخريج :

النصف الأول من كتاب الزهرة 226 .

وقال أيضا :

« من الطويل »

1 ــ هل الريح من صب مقيم مريحة على الظاعن النائي سلام المسلم
2 ــ وكيف تناسى من تجدد ذكره نسيم الرياح للصبا المتنسم

ــ 33 ــ

التخريج :

محاضرات الأدباء 535/2

وله أيضا :

« من الطويل »

1 ــ قصدتك عاريا من كل من لكل الخلق في كل المعاني
2 ــ فلو دنياي قابلني غناها بغيرك ما ثنيت لها عناني

— 34 —

التخـريـج :

الاشباه والنظائر 14/1 ، والأول في معاهد التنصيص 480 ونسبته لدعبل الخزاعي (76) ولم ينسب في نقد الشعر لأسامة بن منقذ 236 .

ومن شعـره أيضا :

« من الكامل »

1 ــ أصلحتنـي بالجـود بل أفسدتني وتركتنـي اتسخــط الاحسانـا
2 ــ من جاد بعدك كان جودك فوقه لا كـان بعـدك كائنــا من كانـا

— 35 —

التخـريـج :

هذه القصيدة مبثوثة في كثير من الكتب ولكنها غير مجتمعة فيه ، ونحسب أنها واحدة لما فيها من نفس الروح فحاولنا رم هذا التشتيت جاهدين مجتهدين في إرجاع النصوص إلى أصولها عملا بما يمليه واقع تحقيق النص وبعد : فالأبيات الأول والثاني والثالث والرابع في الأغاني 309/4 ، والأول والثاني في مختاره 365/4 ، والأول فقط في سمط الآليء 705/2 ، والخامس والسادس في حماسة البحتري 110 ، والسابع والثامن في حماسة البحتري 232 ، والتاسِع والعاشر في حماسة البحتري 118 ، والحادي عشر فقط في حماسة البحتـري 58 .

وقال لابنه الصلت يوصيه :

« من الكامل »

1 ــ يا صلـت إن أبـاك رهن منية مكتـوبـة لا بـد أن يلقـاهـا
2 ــ سلفت سوالفها بأنفس من مضى وكذلك يتبـع باقيـا اخراها (77)

(76) أنظر أعـلام الزركلي 18/3 .

(77) الأنفس : جمع لنفس .

3 — والدهر يوشك أن يفرق ريبه بالموت أو رحل تشت نواها
4 — لا بد بينكما فتسمع دعوة أو تستجيب لدعوة تدعاها
5 — فإذا خصصت بنعمة ورزقتها من فضل ربك منة تغشاها
6 — فابغ الزيادة في الذي أعطيته وتمام ذاك بشكر من أعطاها
7 — وإذا جلست مع الندى فلاتصل لهم الحديث بقصة تعياها (78)
8 — حتى تثقفها وتحكم وعيها فتبينها كحديث من أحصاها
9 — وإذا عتبت على إمرىء في خلة ورأيته قد ذل حين أتاها
10 — فاحذر وقوعك مرة في مثلها فيبث عنك نضوحها وثناها
11 — واترك مصاحبة اللئام ودعهم ترك المخوفة بالردى عدواها

2 — فاتحته (سبقت سوابقها) روى المختار .

— 36 —

التخريج :

الأبيات في الحماسة البصرية 1/146—147 تحت عنوان وقال آخر وفي هامشه إشارة إلى أن نسخة نور عثمانية التي رمز لها المحقق (نع) قد نسبتها لطريح بن إسماعيل الثقفي .

وقال أيضا :

« من الطويل »

1 — قنا لم يضرها في الكريهة عندما
طعنت بها ان لا تسن نصالها
2 — ولم تصدف الخيل العتاق عن الردي
محاذرة لما وزعت رعالها (79)

(78) الندى والمندى والنادى : مجتمع القوم ومحل جلوسهم للحديث .
(79) تصدف الخيل : تعود من حيث أتت .
والرعال :

3 ــ لــدى هبـــوة مـا كـان سيفك تحتها
ووجهـــك الا شمسهـــا وهلالهـــا

ــ 37 ــ

التخـريـج :

اختلف الرواة في نسبة هذه القطعة بين طريح بن إسماعيل الثقفي يمدح بها الوليد بن يزيد بن عبد الملك ، وبين إبراهيم بن هرمة في مدح عبد الواحد بن سليمان بن عبد الملك ، والقطعة الصق بابن هرمة منها بصاحبنا ، وهي في الأغاني 101/6 ، والحماسة البصرية 145/2 لابن هرمة ، والخامس والسادس منها في الحماسة لأبي تمام 125/3 .

قال إبراهيم بن هرمة ، أو طريح الثقفي :

« من البسيط »

1 ــ تقول والعيس قد شدت بارحلنا الحق إنـك منـا اليـوم منطلق
2 ــ قلت نعم فاكظمي قالت وماجلدي وما أظن اجتماعا حين نفترق(80)
3 ــ فارقتها لا فؤادى مـن تذكرها سالي الهموم ولا حبلي لها خلق(81)
4 ــ فاضت على إثرهم عيناك دمهما كما تتابع يجرى اللؤلؤ النسق (82)
5 ــ فاستبق عينك لا يودى البكاء بها واكفف مدامع من عينيك تستبق(83)
6 ــ ليس الشؤون وإن جادت بباقية ولا الجفون على هـذا ولا الحدق

(80) اكظمي : أمر من كظم الأمر إذا أستره قال تعالى : « والكاظمين الغيظ والعافين عن الناس » .
(81) الخلــق : البالي .
(82) النســق : مبالغة من نسق وهو العقد المنتظم .
(83) يــودى : يهلك .

# « فهرست المصادر والمراجع »


– الاصفهاني : أبو القاسم حسين بن محمد الراغب ت 502هـ محاضرات الأدباء ، مجهول سنة الطبع .

– الاصفهاني : أبو الفرج علي بن الحسين ت 356هـ
الأغاني : دار الكتب ، وساسي في بعض المواضيع .

– الاصفهاني : أبو بكر محمد بن أبي سليمان ت 297هـ: النصف الأول من كتاب الزهرة ، نشرة د لويس ينكل البوهيمي ، بيروت ، مطبعة الآباء اليسوعيين 1351هـ 1932م .

– الآمدي : أبو القاسم الحسن بن بشر ت 370هـ
الموازنة : تحقيق أحمد صقر ، دار المعارف 1380هـ 1961م .

– البحتري : أبو عبادة الوليد بن عبيد الطائي ت 284هـ
الحماسة : بيروت ، الكاثوليكية ، تحقيق لويس شيخو .

– البصري : صدر الدين بن أبي الفرج بن الحسين ت 659ها: لحماسة البصرية ، تصحيح مختار الدين أحمد ، حيدراباد 1383هـ 1964م .

– البكري : أبو عبد الله بن عبد العزيز بن محمد ت 487هـ: سمط اللآلىء ، طرر عبد العزيز الميمني ، لجنة التأليف ، القاهرة ، 1354هـ 1936م ، معجم ما استعجم .

– التبريزي : أبو زكريا الخطيب والبطليوسي والخوارزمي ت 502هـ: شرح ديوان الحماسة ، بولاق ، 1296هـ .

– أبو تمام : الحبيب بن اوس الطائي ت 288هـ: ديوان الحماسة .

– الجاحظ : أبو عثمان عمرو بن بحر ت 255هـ: البيان والتبيين ، تحقيق عبد السلام هارون ، القاهرة ، الخانجي ط 3 .

ـ الجـرجـانـي : عبد العزيـز .
الوساطة بين المتنبي وخصومه ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيـم وعـلي محمد البجـاوي ، عيسـى البابـي الحلبـي ، القاهرة ط 4 .

ـ الجهشيـاري : أبـو عبيد الله محمد بـن عبـدوس .
الوزراء والكتاب ، تحقيق مصطفى السقا وآخرين ، البابـي الحلبي 1938م .

ـ الحـصـــري : أبـو اسحـق ت 453هـ
زهر الآداب وثمر الألباب ، تحقيق زكي مبـارك ، الرحمانيـة ، مصر .

ـ الخالديـان : أبو بكر محمد ت 380هـ وأبو عثمان سعيد ت 390ـ391هـ :
الاشباه والنظائر ، تحقيق د. محمد السيد يوسف ، القاهرة ، لجنة التأليف 1958م .

ـ الـزبيـدي : محب الدين أبو الفيض محمد مرتضى الحسيني ت 1205هـ :
تاج العروس من جواهر القاموس ، دار البيان للطباعة والنشر ، بنغازي .

ـ الـزركـلي : خيـر الديـن

ـ ابن الشجـري : أبـو السعـادات هبة الله بن علي بن محمد ت 542هـ :
الحماسة ، حيدر اباد الدكن 1345هـ .

ـ الطـبـري : محمد بن جريـر ت 310هـ
تاريخ الرسل والملوك ، الحسينية المصرية .

ـ العبـاسـي :
معاهـد التنصيص .

- ابن عبد ربه : أحمد بن عبد ربه ت 328هـ
العقد الفريد ، القاهرة — تحقيق أحمد أمين وآخرين .

- ابن عبد الكافي : عبيد الله
شرح المضنون به على غير أهله .

- ابن عساكر ت 571هـ
تهذيب تاريخ ابن عساكر ، الترقي ، دمشق 1351هـ .

- العسكري : أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهيل بن سعيد ت 395هـ
ديوان المعاني ، مكتبة القدسي .

- ابن عمران : نور الدين علي بن الوزير ت 673هـ
المرقصات والمطربات ، دار حميد ومحيو .

- القالي : أبو علي إسماعيل بن القاسم ت 356هـ
الأمالي والنوادر ، تحقيق محمد عبد الجواد الاصمعي ، دار صادر ، بيروت .

- ابن قتيبة : أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري ت 276هـ
عيون الأخبار ، دار الكتب .
الشعر والشعراء
المعاني الكبير ، حيدر اباد الهند 1368هـ 1949م .

- المبرد : أبو العباس محمد بن يزيد الثمالي ت 285هـ
الكامل في اللغة والأدب ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم والسيد شحاته ، دار نهضة مصر .

- مجهول :
مجموعة المعاني ، الجوائب ، القسطنطينية 1301هـ .

- المـــرتضـــي : علي بن الحسين الموسوي العلـوي ت 431هـ
أمالي السيد المرتضى ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، دار احياء الكتب العربيـة .

- المرزوقـــي : أبو علي أحمد بن الحســن ت 421هـ
شرح ديوان الحماسة ، تحقيق أحمد أمين وعبد السلام هارون ، القاهرة ، لجنة التأليف ، 1952م .

- المرصفـــي : سيـد بن عـلي
رغبة الآمل من كتاب الكامل ، النهضة 1927م .

- ابـن معصـوم : علي صـدر الديـن المدنـي ت 1120هـ
أنوار الربيع في أنواع البديع ، تحقيق شاكر هادي شكر ، مطبعة النعمان ، النجف .

- ابـن منظـــور : أبو الفضل جمال الدين بن مكـرم ت 711هـ
مختـار الاغاني في الأخبار والتهاني .
لســان العـرب .

- النـــويـــري : شهـاب الديـــن أحمـد بن عبـد الوهاب
نهايـة الارب ، دار الكتب المصريـة .

- ابـــن واصـــل :
تجـريـد الأغـانـي .

- يـاقـــوت : ت 626هـ
معجـم البلـــدان ، لا يـبـزيـك .

2 — «محمد بن عبد الله بن نمير»

كان الثقفي الأول شاعر المديح الذي ارتضى لشعره أن يكون صورة من صور التوجيه ، وواقعا من واقع المعالجة الإنسانية ، وارتضي لنفسه أن يكون الأداة التي تستطيع أن تأخذ المبادرة للكشف عن المثالية الاخلاقية التي يجب أن تكون قائمة أو موجودة في شخص الممدوح ، وارتضى لحياته أن تكون سلسلة أحداث يهزها النفاق الذي أحدق بالممدوح ، ويبعدها الحسد الذي استطاع أن يحد مجاله في نفوس الدائرة المحدقة ، كان هذا الشاعر هو طريح الثقفي وقد استطاع أن يحقق لنفسه كثيرا مما سعى إليه في رسم الصورة وكشف الحدث والوفاء بجانب التوْجيه وصولا إلى النموذج الأمثل ، وتمكنا من رسم الصورة المتكاملة بحيث تكون مطابقة إلى العصر الذي يناسبها ، ولهذا فنحن نستطيع أن نضعه في عداد الشعراء الموجهين الذين وجدوا في غرض المديح مجالا لعرض الفكر ، وبسطا لحديث المواجهة الصريحة ، وكشفا عن الجوانب السلبية التي ازدحمت بها أحداث العصر .

وفي هذا نجد دراسته جديدة وفق المنظور المحدد له ، تشكل محاولة أدبية ناضجة في مجال البحث ، ومحاولة أدبية موفقة في رسم الصورة الحقيقية لشخص الشاعر العربي وهو يتحمل مسؤوليته في بناء المجتمع وتطوير أحداثه ، ورصد سلبياته ، ومحاولة لإعادة الثقة الحقيقية في أدب الأمة الذي عبر عن واقعها تعبيرا حقيقيا ، وساهم في تطويرها مساهمة فعالة ، وأثر في أحداثها تأثيرا إيجابيا ملموسا .

ونكتب مرة أخرى عن ثقفي اخر هو محمد بن عبد الله بن نمير الثقفي ، وهو (شاعر الحب والغزل) الذي ارتضى لشعره أن يكون صورة من صور العفة ، ولوحة من لوحات السمو الإنساني ، ومستودعا من مستودعات العاطفة الأصيلة التي زخرت بها نفس الشاعر ، وازدحمت بها أحاسيسه

ومشاعره ، وارتضى لنفسه أن يكون ضحية هذه العفة ، وفداء هذا السمـو الإنساني لتحديد ملامح الوفاء ، ورسم أبعاد القدرة على التضحية الإنسانية في سبيل النموذج المرتقب ، وارتضى لحياته أن تكون حياة تشرد وغربة ، تفزعها المطاردة ، وترهبها المراقبة ، وسلسلة متصلة من المعاناة الإنسانية الصعبة ، لصدق عاطفته ، ووفاء حبه ، وقدرة التزامه .

فأبو الفرج يتحدث عنه في أغانيه (1) بثماني صفحات كلها حديث هوى وتشبيب فيقول في مطلع ترجمته « وكان يهوى زينب بنت يوسف بن الحكم أخت الحجاج بن يوسف وله فيها أشعار كثيرة يتشبب بها » (2) .

وفي حديث آخر أن عبد الملك بن مروان عندما إستجار به الشاعر طلب منه أن ينشده ما قاله في زينب ، فانشـده ...

تضوع مسكا بطن نعمان إذ مشت ... به زينب في نسـوة خفـرات ...

وفي خبر اخر كان ابن نمير الثقفي يشبب بزينب بنت يوسف بن الحكم فكان الحجاج تهدده ويقول: لولا أن يقول قائل صدق لقطعت لسانه فهرب إلى اليمن ثم ركب بحر عدن ....

وفي حديث آخر أن سعيد بن المسيب مر في بعض أزقة مكة فسمع الاخضر الحزمي يتغنى في دار العاص بن وائل ...

تضوع مسكـا ........

فضرب برجله وقال هذا والله مما يلذ استماعـه ...

وفي خبر آخر أن عائشة بنت طلحة كانت تقيم بمكة سنة وبالمدينـة سنة ، وتخرج إلى مال عظيم لها بالطائف وقصر كان لها هناك فتتنزه فيه ،

---

(1) أبو الفرج ، الأغاني 25/6—32 .
(2) أبو الفرج ، الأغاني 25/6—25 .

وتجلس بالعشيات فيتناضل بين يديها الرماة فمر بها النميري الشاعر ، فسألت عنه فنسب لها فقالت ايتوني به ، فأتوها به فقالت له : أنشدني مما قلت في زينب ، فامتنع عليها وقال : تلك ابنة عمي ، وقد صارت عظاما بالية ، قالت : أقسمت عليك بالله ألا فعلت فانشدها قوله ..

تضوع مسكا ..... الأبيــات

فقالت والله ما قلت الا جميلا ، ولا ذكرت الا كرما وطيبا ، ولا وصفت إلا دينا وتقى ..

لقد حدد أبو الفرج هوية الشاعر ، وحدد أبعاد شعره الذي عرف به ، وأوضح جانب العفة الذي صاحب هذا الشعر ، والصدق الذي أصبح جزءا منه ، وإن التأكيد الذي لزم أبو الفرج وهو يشدد أخباره لرواية أبيات « تضوع مسكا » وما أحيط بهذه القصيدة ، وورد فيه من تعفف ورزانة ، ووصف يوحي بالمكانة التي تتمتع بها زينب ، وصدق الأحاسيس التي كانت تعتمل في نفس الشاعر وهو يجرى في أبياته ويتابع رحلتها ويتنقل خلفها ، ويتحدث عن صويحباتها ، كل هذه الصور والمشاعر التي حاول أبو الفرج أن يتابعها تكون لازمة للوقوف عند القيمة الشعرية التي كانت تختفي وراء السرد الإخباري والتلمس النقدي البارز من خلال وقائع أبو الفرج .

لقد التزم الشاعر وهو يعالج الموضوع الذي خصص له شعره بالطريقة التقليدية فهو يقف عند الأماكن التي ارتبطت بالشعائر الدينية ، فمنى والمحصب ، ورمي الحصي والمواقع الأخرى ، وألفاظ التعفف وكلها ايماءات توحي بفكرة الربط بين شعائر الحج وحديث التشبيب ، وتشد بين منزلة الحب السامية التي أصبحت هدفا مقصودا من أهداف حياته ، وبين القدسية النبيلة التي تحملها هذه المواضع ، ولعل تصورات أعمق من هذه التصورات تجوب في مخيلة الشاعر وهو يستعيد شعائر التقديس وطقوس العبادة وحركات الحجيج ويؤدي الفريضة ويطوف بالبيت ويرمي الجمرات ،

فالنقاء والصفاء والتجرد والانقطاع والانفراد ترتبط في وجدان الشاعر بمظاهر كثيرة وتحمل من معطيات الزمن ما يؤكد عمقها واصالتها في حياته .

أما حديث الوعد والتمني وتحديد الموعد فيشكل جزءا من حديث الشاعر باعتبار المواعيد وما يتبعها وسيلة يمكن أن تدخل إلى النفس أمارات الاطمئنان ، وتوحي إليها بالقناعة الحسية ، وتجعلها قانعة ولو إلى وقت ، بما ستؤول إليه المواعيد وتحققه الأمنيات ، إننا نؤمن بأن الصورة فيها من التجاوز ما يتناسب مع الواقع الحقيقي الذي كان الشاعر يدركه وهو يضع لنفسه هذا الطريق ، ويرسم لحبه ما يمكن أن يرسمه وهو يعاني الغربة ويكابد الشوق ، ولكن الشاعر كان يرى في هذا التجوز والاختلاق راحة نفسية مؤقتة ، تحمله على تصور اللقاء ، واسترخاء عاطفي مقنع ، يخفف عنه اعباء التوتر الحاد ، وفي إطار هذا الجو النفسي المتكامل الذي تفاعلت فيه العواطف تفاعلا إنسانيا ، وتحققت — ولو على صعيد الخيال — بعض امال الشاعر ، كانت القصيدة الشعرية تحقق وجودها ، وتحدد معالمها ، وتشق طريق قدرتها خالدة وواقعية لتؤدي المهمة التي أرادها الشاعر لها ، وهي قد اكتملت بناء وعاطفة وأسلوبا ، وأخذت دورها الفعال بين أوساط المجتمع الذي كان يتحسس القدرة الفنية ويدرك الابعاد الواقعية لكل أطراف الصورة .

وكانت زينب في شعر محمد محركا أساسيا ، وقوة دافعة لأنها محور أحاسيسه ، وأخذت حجمها الوجداني في حركة ألفاظه ، وألوان صورة ، ولم تكن زينب وحدها في الصورة الوجدانية المتحركة ، وإنما أصبحت صويحبات زينب كلهن ، يقتلن بالالحاظ ، ويخبئن أطراف البنان من التقى ، ويظاهرن أستارا ، ويقطعن دور اللهو ..

ومن الطبيعي أن تكون صورتهن في فكر الشاعر صورة لا تقل عن صورة زينب لأنهن يصاحبنها ، ويجلسن معها ، ويتنقلن انتقالها ، ويتحركن

حركتها ، ويسمعن منها ، ويتحدثن معها ، وهي أمان كان يتمناها الشاعر ، ويذوب في تحقيقها ، ويمني نفسه في الوصول إلى واحدة منها ، ولابد أن تكون هذه الصورة مكتملة في ذهنه ، عزيزة على نفسه ، ولعلها كانت الدافع الحقيقي لمنح هذه الصفات لأنهن أصبحن جزءا لا يتجزأ من زينب ، وأن اللقاءات التي كانت تتم بينهن وبينها كانت لقاءات يتمنى الشاعر أن يحققها لنفسه ، في اللقاء الطويل قد طبعهن بطباعها ، والحديث المستمر قد اكتسب خصيصة من خصائصها ، والصحبة الدائمة قد كشفت لهن عن بعض ما يريد أن يعرفه الشاعر عنها ، وهي لوازم كان الشاعر يستقصي وفرتها ، وأخبار يبذل جهودا كبيرة للوصول إليها ، ولابد أن تكون هذه اللوازم والأخبار من البديهيات عندهن ، لطبيعة الملازمة ، ودوام الصحبة ، حتى أوشكن أن يكن صورة من صورها ، ولم يكن غريبا أن يرى صورتها في صورهن وحركاتها في حركاتهن ، وابتسامتها في ابتسامتهن ، وهي طبائع نفسانية يدركها العاشقون ويتحسس وقائعها من كتب عليه هذا الواقع ..

والشاعر لا يملك وهو يرى الركب يتحرك ، وقد نعمن بما هو محروم منه الا أن يتقطع اشتياقا ويذوب صبابة وتذهب نفسه حسرات ...

ولما رأت ركب النميري راعها وكن من أن يلقينه حذرات
فأدنين حتى جاوز الركب دونها حجابا من القسي والحبرات
فكدت إشتياقا نحوها وصبابة تقطع نفسي اثرها حسرات
فراجعت نفسي والحفيظة بعدما بللت رداء العصب بالعبرات

فحديث النفس الذي أكده الشاعر من خلال البيتين ، واندفاع العواطف بهذا الشكل المتدفق ، ومراجعة هذا الحديث الذي اضطره إلى استخدام النفس مرتين يوحي بالحديث الصامت الذي كان ينازعه ، والمحاورة الهادئة التي كانت تتخلل هذه الصور والمراجعة الوجدانية التي كانت تملك عليه نواحي العواطف وهي تندفع وتذوب وتتبدد ولم يستطع كتمانها ، ولابد أن يصبح

هذا الموقف موقفا يستحق المعاودة والمراجعة لأنه حديث عزيز وقريب وذاتي ، ولابد أيضا أن تكون النفس وحدها قادرة على تحديد الموقف الذي يجب أن يحدده وهو يعاود مراجعتها ، ويلتمس قدرتها في الحسم ولكن الضعف الذي يعتري العاشقين قد وجد مكانه في النفس ، والعبرات التي بللت رداء العصب قد أخذت موقعها المناسب ، وهي لوحة أخرى من اللوحات التي عودنا العشاق على رؤيتها ، وصورة من الصور التي ارتسمت أجزاؤها في سفـر حياتهم المليء بكـل ما يثيـر الاهتمـام ، ويدفـع إلى الوقوف أمام هذه الشخصيات الخالدة التي ارتضت لنفسها كل ألم لتظل عفيفة ، وفرضت على حياتها كل قسوة ، لتظل أمينة على الوفاء ، ولزمت كل ما يدعو إلى التمثل بالخلق القويم لتبقى حريصة على الشرف الذي ظل صورة من صور النقاء ، وعنوانا من عنوانات المجد .

ولم ينس الشاعر وهو في زحمة هذا الموقف العاطفي الحاد ، أن يحدد موقف الأصحاب ، ويرسم الخطرات التي كانت تلـوح في قسمات الوجوه ، أو عند حركات العيون أو فوق ملامح الشفاه وهي تتحرك لتبدى كل علامة إنسانية إشفاقا أو تعاطفا ، ومن الطبيعي أن تنفرج الشفاه باللوم لأن الأصحاب لا يملكون غير ذلك ، وهم يتابعون لوعة الشوق التي يبديها ، وزفرات الحرقة التي يصعدها ، ولم يكن لومهم الا مثار اندفاع الشاعر لتأكيد هـذا الحب ، وهي محاولة كان الشاعر يجد فيها استثارة ليتحرك ، وفسحة يستطيع أن يملاها بما يريد أن يعبر عنه ، ولابد أن يكون لسجع الحمام لون متميز في شعره ، لما يفعله في نفسه ويثيره فيها ، وقد اقترن السجع في حديثه بالرثاء ، ودلل على ذلك بالعيون الباكيـة :

يهيجني الحمام إذا تداعى كما سجع النوائح بالمراثي

إن حديث زينب في حياة الشاعر لم يكن حديثا هادئا مطمئنا ، وإنما كلفه الكثير ، فتحمل الخوف والتشرد ، وعانى الهرب والذعر ، لأن زينب

التي تحدث عنها أو شبب بها هي أخت الحجاج بن يوسف ، ولابد أن يتعرض الحجاج للشاعر وهو يتحدث عن أخته أو يذكر اسمها ، أو يعرض لما يستحبه من ذكرها ومن الطبيعي أن يختلط الحديثان في أناشيد الشاعر ، لأن الخوف يثير في النفس الهواجس ، ويبعث في قلبه المخاوف التي تحول دون رؤية من يحب ، أو تقف أمام تحقيق رغبته في الحياة ومن هنا كان شعره في تصوير الخوف لا يخلو من الخوف الآخر الذي يفرض عليه البعد والغربة ، ويلزمه بالابتعاد عن المرأة التي وهب لها الشعر ، وجعل اسمها أغنية من أغانيه التي لم تنقطع .

إن هذا الاحساس جعل للشاعر موقفا محددا من الحجاج ، وإن هذا الموقف كان يتحدد من ثنايا عواطف الشاعر وهو يجعل القياس دقيقا بين عاطفتين تتصلان من جهة ، وتبتعدان من جهة أخرى ، وقد استطاع الشاعر أن يصور هذا الخوف على الرغم من بعد المسافة ، ويصور التهديد بصورة مفزعة ليعكس من خلالها ما كان يعانيه ويقلقه ، ولابد أن تكون دقائق هذه العواطف وهي تتسرب من أحاديث الشاعر ، وهواجس الربط بين أطراف الصراع المحتدم وهو يحاول القرب من زينب ، ويحذر الابتعاد عن الحجاج لابد أن تكون قد أخذت صورها في نفسه ، ووجدت موضعها وهي تبرز رقيقة حينا ، ومذعورة حينا اخر ، فالخوف من الحجاج كان تحسسا له أبعاده ، فهو يخافه أكثر من الأسد العظيم ، ويخاف يديه أن تصيب مقاتله ...

أخاف من الحجاج ما لست خائفا  من الأسد العرباض لم يثنه ذعر
أخاف يديـه ان تنـالا مقـاتلـي  بابيض عضب ليس من دونه ستر

والشاعر يخاف الحجاج على الرغم من البعد المكاني الذي يفصل بينهما ، فقد ركب البحر ولكن هواجس الخوف ، وأحاسيس الفزع ظلت تحتل مكانا واسعا من وجوده ، وظلت تستقر في كل تصرف من تصرفاته ، حتى توسعت هذه الصور في نفسه ، وتجسدت أشباح الفزع ، وقد عبر الشاعر

من خلال الأبيات التي وقفنا عليها عن هذه الحقيقة ، كما تجلت في روح الاعتذار التي كان الشاعر يحرص على إدخالها عنصرا أساسيا في الموضوع ، وكأنه أراد أن يحاكي النابغة في ذلك ، لا سيما عينيته التي كشف فيها عن الحصار الذي وقع فيه ، والحيرة التي تملكته وهو يرى الدنيا على سعتها ضيقـة ...

أتتني عن الحجاج والبحر بيننا عقارب تسري والعيون هواجع

إلى أن يقــول ...

وفي الأرض ذات العرض عنك ابن يوسف
إذا شئـت منـاى لا أبـا للك أوسـع
فـان نلتنـي حجـاج فاشتـف جاهـدا
فـان الـذي لا يحفـظ اللـه ضائـع

فالصورة عند الشاعـر واضحة ، فكـلاهمـا حـاول أن يرسم لوحة الاضطراب التي اعترته والمخاوف التي انتابتـه ، وإن كليهما كانا يشعران بالمصير الذي ينتظرهما ، وهي مشاعر صادقة ورقيقة ، لأنها ذاتية بحتة ، وتنطلق من شعور أصيل ، وإن كل واحد منهما كان يتحسس حقيقتها ويدرك نتائجها المباشرة عليه ، وقد أعطاها هذا البعد شكلا جعلها قادرة على التعبير عبر الزمن الممتد ، ولكن النتيجة التي انتهى إليها الشاعر الثقفي كانت مغايرة للنتيجة التي انتهى اليها النابغة في الاعتذار من حيث الواقع والالتزام والمشاعر..

إن محاولة الوقوف عند هذين النموذجين من الدراسة ، ومحاولة تحديد التأثير المباشر الذي خضع له الثقفي وهو يتحسس الجانب العاطفي ، ومحاولة تحديد التأثير المباشر الذي وقع فيه وهو يدرك صورة قصيدة النابغة شكـلا ووزنا وقافية وتراكيب ومحاولة استشفاف العواطف الكامنة في ظلال المعاني والصور البلاغية المستخدمة ، يمكن أن تمهد لدراسات نقدية دقيقة تكشف

عن الصلات الممتدة بين قوافل الشعراء وهي تمر عبر العصور ، وتكشف عن التأثير النفسي الذي كان يقع فيه الشعراء وهم يجدون أنفسهم في مواقع متشابهة ، سبقهم إليها شعراء اخرون ، إلى جانب الثقافة الفكرية والأدبيـة التي كان يختزنها الشاعر الأموي وهو يستعيد شعر النابغة أو شعر غيره من الشعراء الذين كانوا يمثلون النماذج الأدبية الرائدة لكل عمل أدبـي .

فزينب في شعر محمد بن نمير تمثل النغم الوجداني الحساس الذي كانت تتحرك في اتجاهها عواطفه ، وقد أخلص الشاعر لهذا النغم إخلاص العاشقين المتيمين وقدم لها من نفسه ما يوحي بالصدق ويكشف عن الإخلاص العميق لهذا الحب ولعل التشرد الذي أصابه ، والغربة التي وقع فيها ، والانصراف عن كل شيء عداها يمثل الشكل الحقيقي من أشكال التضحية التي عرفت في عصره ، ومن الطبيعي أن يكون موت زينب فاجعة للشاعر ، ويكون حديثه عنها حديثا يحمل لوعات المحب الذي وقعت عليه الواقعة ، واثخنته نكبات المصاب الفادح ، ومن المؤسف أن الأيام لن تترك لنا من مرثيته التي لا نعلم عنها إلا ثلاثة أبيات ، ولا بد أن يكون الشاعر قد ذوب فيها من أحاسيسه ما يرسم صورة اللوعة ويجسد ألوان النكبة التي حلت به ، وهي أبيات لا تمثل إلا البداية التي أراد الدخول فيها ، لا يضاح المدى النفسـي الذي ستكون عليه حياته بعدها .

إن انتهاء زينب كان يعني انتهاء حياة الشاعر الذي ذاق من الأذى ما ذاق ، وعانى من التشرد ما عانى ، وكان يعلم وهو يتجرع هذه الغصص بأنة سعيد ، لأنه يحلم باللقاء ، ويمني النفس بالكلمة التي يسمعها أو تسمعها وقد كانت الدموع تنساب من مدامع الشاعر في البيت الثاني ...

سيبكيك مرنان العشي .....

إن الزمن وحده سيحدد لنا ابعاد العاطفة التي عبر عنها الشاعر وهذا التحديد ينطلق من العثور على بقية الأبيات .....

لقد زين الحب عند الشاعر الدنيا ، فجعلها باسمة رقيقة ، وحول الأرض القاحلة جنة خلد وارفة ، فالأرض تزهر إذا مرت فوقها الحبيبة ، وبطن نعمان يتضوع مسكا إذا مشت به زينب ، وعندما تقوم وتتراءى يوم الجمع تفتن بهذه الرؤيا الذين ذهبوا إلى الحجيج ، وطبيعي أن تلوح الصورة واضحة من تقديمها بهذا الشكل للمقارنة بين الجمال الذي يصوره والوازع الديني الذي يمتلك قلوب الحجاج ، وتحديد الموسم الديني حديث يستأثر به الشعراء ، ويحملهم على ذكر الأحبة لما فيه من تواجد ، وما تنطوى عليه النفس من مودة وصفاء ، في حالات تكون فيه أقرب إلى الله ، واسلم نية إلى حبها الخالد ، وهي مقارنة أخرى تعطي الدلالة التي لا تحول بين الرؤيا وبين تقديم فريضة الحج ، وكأن الشاعر أراد أن يؤكد البراءة التي يريدها من خلال الايحاء بطهارة القصد وسلامة الطوية بحيث أن الحجاج لم يجدوا حرجا كما يقول :

وقامت تراءى يوم جمع فافتنت    برؤيتها من راح من عرفات

ولم تتجاوز عواطف الشعراء حدود المعقول في التعبير ، ولم تخرج عن إطار الاشتياق والصبابة ، فالنساء في اعراف هؤلاء الشعراء طاهرات من التقى ، لم يتحدث عنهن الشعراء إلا وهن مجتمعات ، أظهرن من ضروب الحفاظ على أنفسهن ما يؤكد عفتهن ، ولم يتحدث الشاعر عن نفسه وهو يصف اسراب الضباء إلا ومعه الأصحاب الذين يشاركونه المشاعر ، ويثيرون في نفسه اللوم لما يقفون عليه من لوعات الشوق ، ويتلمسونه من زفرات ، وهي أحوال تؤكد العفة التي يريدها الشاعر ، وتعمق المعاني السامية التي ظل حريصا عليها ، وهو يؤدي وظيفته الجمالية ، ويرضي احساسه الروحي .

وظل صحابي يظهرون ملامتي    على لوعة الأشواق والزفرات

إن فلسفة العشق كانت تحمل العاشق ما كانوا يريدونه من أذى ، حتى اقترن الحب بالأذى ، والعشق باللوم ، والوصل بالهجر ، و كأن الراحة لم

تكن الغاية المتوخاة من هذا الحب في اعراف العاشقين ، لأنهم لم يطلبوها ، وإنما كان الأذى هو الغاية التي يسعون إليها ، لأن جذوة الحب كانت تستعر في ظلال الصدود ، ونوازع النفس تتأجج في خضم التقالي .

راحتـي في مقالـة العذال وشفائي في قيلهم بعد قال
لا يطيب الهوى ولا يحسن الحب لصب إلا بخمس خصال
بسماع الأذى وعذل نصيح وعتاب وهجـرة وتقالي

إن محاولة تأكيد العفة عند الشاعر الثقفي وعند غيره من الذين عرفوا بهذا الإتجاه ، ومحاولة إبراز قدرة التضحية التي تحملها هؤلاء الشعراء وهم يرفدون الأدب العربي بهذه كشحنات الوجدانية الصادقة ، والتزامهم بالقدرة على الوقوف بنزاهة أمام تيار العاطفة الحاد ، ومعرفتهم بالنتائج المترتبة على كل ذلك ، تعكس حالة من التجاوز عند هؤلاء الشعراء ، وتعكس واقعا اجتماعيا ونفسيا كانت نبضاته تتدفق في ضمير المجتمع العربي ، لتضيف إليه فئة من الناس استطاعت أن تشق طريقها لترسم صورا قلمية رائعة يتمثل فيها الجانب النزيه ، ويبرز من خلالها الشكل السليم للعفة .

لقد ظل شعر هذا الشاعر — على قلته — بعيدا عن أيدى الرواة ولم نجد من يحفل بجمعه ، أو يرويه أو يدونه ، ولم نجد اسمه يدخل ضمن مجاميع الشعراء أو طبقاتهم ، وإنما إقتصر شعره على بعض كتب الأدب والمجاميع ، ومن خلال الإستشهاد ، وهو في غالبه شعر مقطعات ، يعبر فيها الشاعر عن حالة وجدانية مثيرة ، أو موقف عاطفي مؤلم ، أو انفعال إنني تؤججه نوازع مخيفة ، فهو في هذه الأحوال أقرب إلى النفس ، وأبعد عن التكلف ، وأصدق في التصوير والمعالجة ، وهو لهذا أيضا كان مجموعة مشاعر ذاتية ، تماوجت فيها الأحاسيس ، وتراكمت العواطف، وتحددت معالم الوجهة النفسية والتوجيهية التي أصبحت غاية أساسية في حياته وشعره .

إن قلة شعره وضيق مجال حدوده ، واقتصار أغراضه قد حالت دون الوقوف على الخصائص العامة التي عرف بها شعره ، ولكن ظاهرة الرقـة وبساطة التراكيب والبعد عن التقيد اللفظي والمعنوي تعد من الملامح البارزة في شعره ، وهي ظاهرة تدخل في إطار شعراء ثقيف الذين ترعرعوا فـي الطائف التي عرفت ببيئتها الطبيعية الجميلة ، وقد سبق أن أوضحنا بعض جوانب ذلك عند حديثنا عن طريح .

إن شعر محمد بن عبد الله بن نمير نموذج اخر جديد من نماذج الشعر الأموي الذي أخذ وجهة جديدة ، وهي محاولة لإعادة تقويم الشعر العربي وفق التصورات الجديدة ، وفي إطار النظرة الواقعية لهذا الشعر ، ومحاولة جادة لرسم الشخصية العربية من خلال الأفكار التي عبر عنها الشعر ...

— 1 —

التخـريـج :

القصيدة في حماسة ابن الشجـري 155—156 .

قال محمد بن النميـري :

« من الطويل »

1 — تجنبت ليلى ان يلج بك الهوى     وهيهـات كان الحب قبل التجنب

2 — ولم أرليلى قبـل موقف سـاعـة     ببطـن منـى ترمي جمار المحصب

3 — ويبدى الحصى منها إذا قذفت به     من البـرد أطراف البنـان المخضب

4 — واصبحت من ليلى الغداة كناظر     مع الصبح في أعقاب نجـم مغرب

5 — الا إنما غادرت يـا أم مـــالك     صدى أينما تذهب الريح يذهب

6 — وما مغزل ادماء نـــام غـزالهـا     بأسفـل نهـي ذى غـرار وحلـب

7 — باحسن من ليلى ولا أم فرد قـد     غضيضـة طرف رعتها وسط ربرب

1 — روى المبرد شطر البيت رواية ثانية وهي :

الا قــرب الحــي الجمــال لينبتــوا

— 2 —

التخـريـج :

البيتان في كامل المبـرد 244/1 .

وقـال أيضـا :

« من الطويل »

1 — تواعـد للبيـن الخليـط لينبتـوا     وقالوا لراعي الذود موعدك السبت(3)

2 — وفي النفس حاجات إليهم كثيرة     وموعدها في السبت لو قددنا الوقت

— 3 —

التخـريـج :

لم يحو هذه القصيدة بتمامها سفر ، فهي نثار مفرق في مظان مختلفة وقد حاولنا أن نرم هذا الشتات جاهدين ، على الرغم من الاختلاف البين في الروايات ، بخاصة قافيتها ، وقد بدا لنا أن نثبت قوافيها من كتب مختلفة تخلصا من الايطاء الذي حصل من تقارب قوافي النص في الرواية ، ولكننا لم نغفل المضمون حين أثرنا الشكل ، وسنذكر هذه الفروق في تحقيقنا لهذا النص الشعري المضطرب ، وبعد :

فالأبيات الأول والثاني والثالث والرابع والخامس والسادس والسابع والحـادي عشـر والثاني عشـر والثامـن والرابـع عشر والخامـس عشـر والعشرون والثالث والعشرون في الأغاني 192/6 ، وما بعدها والأول والرابع والثالث والسادس والسابع والثامن والعاشر والحادي عشر والثالث عشر والرابع عشر والخامس عشر والثامن عشر والتاسع عشر وإلى نهاية النص ، في أخبار النساء /24 ، والأول والرابع والخامس عشر والعشرون والثالـث العشرون ، في الوافي بالوفيات 295/3 ، والبيتان الأول والسابع ، في كامل

(3) الذود : الإبل ، والخليط : الجامعة من الناس ، وينبتوا : يتقاطعوا .

المبرد 103/2 ، 206 ، والأول والرابع عشر والثامن والتاسع والعاشر ، في أمالي القالي 24/2 * ، والأول فقط في الأضداد 289/2 ، والكامل 176/3 ، والسابع فقط في الكامل 103/2 ، والرابع عشر والسادس عشر والسابع عشر والخامس والسابع في الكامل 227/2 ، والتاسع عشر والسادس والسادس عشر والسابع عشر والأول والسابع والثامن والتاسع والعاشر ، في زهر الأداب 215/1–216 .

وقال يذكر زينب أخت الحجاج بن يوسف الثقفي :

« من الطويل »

1 ـ تضـوع مسكـا بطـن نعمـان إن مشت
به زينب في نســوة عـطـرات (4)

2 ـ فاصبـح مـا بيـن الهمـاء فحـزوة
إلى المـاء مـاء الجزع ذى العشـرات (5)

3 ـ لـه ارج مـن مجمـر الهنـد ساطع
تـطـلــع ريـــاه مـــن الـكـفـرات

4 ـ تهـاديـن ما بيـن المحصـب من منى
واقبلـن لا شعـثـا ولا غـبـرات (6)

5 ـ اعـان الذي فـوق السماوات عرشه
مـــواشـي بـالبـطـحـاء مـؤتـجـرات

6 ـ مـررن بـفـخ ثـم رحـن عشيـة
يـلـبـيـن لـلـرحـمـن مـعـتـمـرات (7)

(4) نعمـــان : موضع .
(5) الهماء وحزوة وما ذكره في البيت أسماء مواضع وأماكن .
(6) المحصب : موضع بين مكة ومنى وهو إلى منى أقرب ، والشعث : جمع أشعث وهو كثير الشعر المتسج ، والغبرات : اللائي عليهن الغبار .
(7) فـج : موضع بينه وبين مكة ثلاثة أميال وبه كانت وقعة الحسين وعقبة .

7 ـ يخبئن أطراف البنان من التقى
ويقتلن بالالحاظ مقتدرات

8 ـ وليست كأخرى أوسعت جنب درعها
وابدت بنان الكف للجمرات

9 ـ وغالت ببان المسك وحفا مرجلا
على مثل بدر لاح بالظلمات (8)

10 ـ وقامت تراءى بين جمع فافتنت
برؤيتها من راخ من عرفات

11 ـ تقسمن لبي يوم نعمان أنني
بليت بطرف فاتك اللحظات

12 ـ جلون وجوها لم تلحها سمائم
حرور ولم يسفعن بالمسيرات (9)

13 ـ يظاهرن استارا ودورا كثيرة
ويقطعن دور اللهو بالحجرات

14 ـ ولما رأت ركب النميري اعرضت
وكن من أن يلقينه حذرات

15 ـ فادنين حتى جوز الركب دونها
حجابا من القسي والحبرات (10)

16 ـ دعت نسوة شم العرانين كالدمى
أوانس ملء العين كالظبيات (11)

17 ـ فابدين لما قمن يحجبن زينبا
بطونا لطاف الطي مضطمرات

---

(8) الوحف : الأسود وهو صفة في الشعر ، والمرجل : الشعر المسرح .

(9) تلحها : يقال لاحته الشمس ولوحته إذا لفحته بحرها فغيرت وجهه ، والسمائم : جمع سموم ، وهي ريح حارة . وسفعته : غيرته .

(10) القسي : ضرب من الثياب منسوب إلى قس وهو موضع بين العريشة والفرما من أرض مصر ، كانت تصنع فيه ثياب تخلط بالحرير ، والحبرات : جمع حبرة كعنبة وهي ضرب من برود اليمن موشى .

(11) العرانين : جمع عرنين وهو الشامخ بأنفه .

18 ـ فقلت يعافير الظباء تناولت
نياع غصون الورد مهتصرات (12)

19 ـ فلم تر عيني مثل ركب رأيته
خرجن من التنعيم معتجرات (13)

20 ـ وكدت إشتياقا نحوها وصبابة
تقطع نفسي إثرها حسرات

21 ـ وغادرت من وجدى بزينب غمرة
من الحب أن الحب ذو غمرات

22 ـ وظل صحابي يظهرون ملامتي
على لوعة الأشواق والزفرات

23 ـ فراجعت نفسي والحفيظة إنما
بللت رداء العصب بالعبرات (14)

24 ـ وقد كان في عصياني النفس زاجر
لذى عبرة لو كن معتبرات

1 — روى أبو علي القالي والحصرى (ان الأبيات الثامن والتاس والعاشر لشعيد ابن المسيب. .
2 — روى المبرد (إن مشت. في موضع (إذ مشت. ، و(طيبا. في زهر الأداب في موضع (مسكا. .
3 — روايته في أخبار النساء :
لها أرج بالعنبر الورد فاغم    تطالع رياه من الفترات
6 — قافيته في زهر الأداب (معتجرات. وفي أخبار النساء (موتجرات. .
7 — عجزه في زهر الأداب : «ويخرجن شطر الليل معتجزات» .
8 — رواية زهر الأداب (جيب. بدل (جنب. .
10 — فاتحته في أخبار النساء (ومالت تراءى من بعيد. .
14 — (بأن. في موضع (من ين. في رهر الأداب .
16 — رواية رهر الآداب للبيت :
دعت نسوة شم العرانين بزلا    نواعم لا شعثا ولا غبرات
17 — فاتحته (فابرزن. في زهر الأداب .
19 — روى الحصرى (سرب) في موضع (ركب. وفي قافيته (معتمرات. .

---

(12) النياع : من الغصون ، التي تحركها الرياح فتتمايل .
(13) الاعتجار : لبس خاص بالنساء ، وهي أثواب تلفها النساء على استدارة رؤوسهن ثم يتجلببن فوقها بجلابيبهن .
(14) العصب : ضرب من البرود ، وقيل هي برود يصبغ غزلها ثم تنسج وهي لا تثنى ولا تجمع وإنما يجمع ويثنن ما يضاف إليها فيقال برد عصب وبرود عصب .

— 4 —

التخريج :

القصيدة بتمامها في الأغاني 197/6 ، الأبيات الأول والثاني والرابع والخامس ، في كامل المبرد 239/2 ، وزهر الآداب 216/1 ، والأول فقط في جمهرة اللغة 14/1 .

وقال في زينب أيضا :

« من الوافر »

1 — أهاجتك الظعائن يوم بانوا بذى الزى الجميل من الأثاث (15)
2 — ظعائن اسلكت نقب المنقى تحث إذا ونت أي احتثاث
3 — تؤمل ان تلاقي أهل بصرى فيالك من لقاء مستراث (16)
4 — كأن على الحدائج يوم بانوا نعاجا ترتعي بفل البراث (17)
5 — يهيجني الحمام إذا تداعي كما سجع النوائح بالمراثي
6 — كأن عيونهن من التبكي فصوص الجزع أو ينع الكباث(18)
7 — الاق أنت في الحجج البواقي كما لاقيت في الحجج الثلاث

1 — روى ابن دريد والمبرد (أشاقتك. وعند أبي الفاج (الأناث. في قافيته .
2 — (في بطن مو. في موضع (نقب المنقى. رواية زهر الآداب .
4 — رواية زهر الآداب (الهوادج. في موضع الحدرئج ، وعند المبرد (الظعائن. .
5 — فاتحته في زهر الآداب (يهيجك. و(تغنى. في موضع (تداعى. روى الحصرى والمبرد و(النوادب. في موضع (النوائح. في زهر الآداب .

---

(15) الظعينة : المرأة في الهودج ، وإنما قيل لها ظعينة ، وهم يريدون مظعون بها كقولك قتيل في معنى مقتول ، ثم استعمل وكثر حتى قيل للمرأة المقيمة ظعينة ، كذا فسره المبرد . والزى : موضع .

(16) المستراث : المستبطأ .

(17) البراث : الأرض السهلة . والحدائج : من مراكب النساء نحو الهودج والمحفة ومفرده حديجة . والنعاج : بقر الوحش .

(18) الجزع : بفتح الجيم الخرز اليماني الذي فيه سواد وبياض تشبه به الأعين . والينع : جمع يانع . والكباث : بفتح الكاف ، النضيج من ثمر الأراك أو غير النضيج منه ، بل قيل حمله إذا كان متفرقا .

— 5 —

التخـريـج :

البيتـان في الأغاني 199/6 .

وقال يذكر الحجاج بعد أن توعده لما ذكر زينب :

« من الطويل »

1 ـ أخاف من الحجاج مالستخائفا من الأسد العرباض لم يثنه ذعر(19)
2 ـ أخـاف يديـه إن تنال مقاتلـي بابيـض عضب ليـس من دونه ستر

— 6 —

التخـريـج :

القصيدة في حماسة ابن الشجرى 156 ، ونسب البيتان الأول والثانـي إلى مجنون بني عامر في الزهرة 167 .

وقال أيضا :

« من الطويل »

1 ـ وداع دعا إذ نحن بالخيف من منى فهيـج لوعـات الفؤاد وما يدرى
2 ـ دعـا باسم ليلى غيرهـا فكأنمـا أطـار بليـلى طائرا كان في صدرى
3 ـ فهل يأثمنـي الله في ان ذكرتهـا وعللت أصحابي بها ليلـة القـدر
4 ـ لا طرد ما بالقوم من كسل الكرى ومـا بالمطـايـا من كـلال ومن فتر
5 ـ أحب الحمى من حب ليلى وساكنا على الغمر ان خبرت ليلى على الغمر
6 ـ مررت عـلى مـران أنشد ناقتي ومالي عليهـا من قلـوص ولا بكر
7 ـ ومـا أنشـد الـوارد الا تعرضـا لواضحـة اللبـات طيبـة النشـر

1 — في الزهرة 167 ... فهيج يطراب .

---

(19) العربـاض : الأسد الثقيل العظـم .

— 7 —

التخريج :

القصيدة في الأغاني 198/6 والذي يليها ، وبلدان ياقوت 240/1 ، والأبيات الأول والثاني والرابع والخامس ، في الوافي بالوفيات 296/3 .

كان ابن نمير الثقفي يشبب بزينب بنت يوسف بن الحكم ، فكان الحجاج يتهدده ويقول : لولا أن يقول قائل صدق لقطعت لسانه ، فهرب إلى اليمن ثم ركب بحر عدن وقال :

« من الطويل »

1 — أتتني عن الحجاج والبحر بيننا عقارب تسري والعيون هواجع
2 — فضقت بها ذرعاواجهشت خيفة ولم امن الحجاج والأمر فاظع (20)
3 — وحل بي الخطب الذي جاءني به سميع فليست تستقر الأضالع
4 — فبت أدير الأمر والرأى ليلتي وقد اخضلت خدى الدموع التوابع
5 — ولم أر خيرا لي من الصبر أنه أعف وخير إذ عرتني الفواجع
6 — وما أمنت نفسي الذي خفت شره ولا طاب لي مما خشيت المضاجع
7 — إلى أن بدا لي رأس اسبيل طالعا واسبيل حصن لم تنله الأصابع (21)
8 — فلي عن ثقيف إن هممت بنجوة مهابة تهوى بينهن الهجارع (22)
9 — وفي الأرض ذات العرض عنك ابن يوسف إذا شئت منأى لا أبا لك واسع
10 — فإن نلتني حجاج فاشتف جاهدا فإن الذي لا يحفظ الله ضائع

2 — (به. في موضع (بها. رواية ياقوت .
5 — روى ياقوت (الرأي والأمر. بتقديم الرأي وتأخير الأمر ، وقافيته عنده (الدوافع) .
5 — فاتحته (فلم) رواية معجم الأدباء ، وقافيته (الفجائع. فيه وفي الوافي بالوفيات .
8 — (تعمى) في موضع (تهوى. روى معجم البلدان .
10 — رواية ياقوت (فاشتق) في موضع (فاشتف. .

---

(20) الفاظع والفظيع : الأمر الجسيم المخيف .
(21) اسبيل : جبل في مخلاف ذمار وهو ينتصف نصفين الأول إلى مخلاف رداع ، والثاني إلى مخلاف عنس ، كذا في بلدان ياقوت .
(22) الهجارع : جمع هجرع كدرهم وجعفر ، وهو الخفيف من الكلاب السلوقية .

— 8 —

التخـريـج :

البيتـان في أخبار النسـاء 29 .

ومن شعـره في زينب أيضا :

« من الطويل »

1 ـ ما أنس من شيء فلا أنسى شاديا بمكـة مكحـولا اسيلا مدامعـه
2 ـ تشـربـه لـــون في بياضـه أو الزعفران خالط المسك ادرعه(23)

— 9 —

التخـريـج » :

الأبيات في الأغاني 205/6 ، والأول والثاني في أخبار النساء 29 .

وقـال في زينب أيضا (24) :

« من جزء الكامل »

1 ـ تشتـو بمكـة نعمـة ومصيفهـا بـالـطـائـف
2 ـ أحبب بتلك مواقفـا وبزينـب مـن واقـــف
3 ـ وعزيـزة لـم يغـذها بؤس وجفوة حائف (25)
4 ـ غراء يحكيها الغـزال بمقلـة وسـوالف (26)

2 ـ فاتحتـــه (أكرم) روى ابن القيـــم .

— 10 —

التخـريـج :

البيت في كامل المبرد 227/2 .

---

(23) ما بين قافيتي البتين عيب من عيوب القافية يسميه العروضيون (السناد) فقد أسس البيت الأول على حركة كسر فضم فسكون ، وأعقبه في قافية الثاني بضمتين فسكون .
(24) الذي يبدو من ظاهر النص إنه كنى بنعمة عن زينب حينما لم يستطع الاباحة به .
(25) الحائف : الظالم .
(26) السوالف : ما تدلى من الشعر على الخدود .

وقـال أيضـا :

« من الطويل »

1 ــ لم ترعيني مثـل سرب رأيتـه خرجن علينا من زقاق ابن واقف

— 11 —

التخـريـج :

الأغاني 201/6 .

وقال في رثاء زينب :

« من الطويـل »

1 ــ لزينب طيف تعتريني طـوارقـه هدوءا إذا النجم أرجحنت لواحقه(27)

2 ــ سيبكيك مرنـان العشي يجيبـه لطيف بنان الكف درم مرافقه(28)

3 ــ إذا ما بساط اللهو مدّ وألقيت للذاتـه انمـاطـه ونمـارقـه

— 12 —

التخـريـج :

الأبيات في الأغاني 205/6ــ256 ثم عقب على ذلك بقوله : وقيل إنها لخالد بن يزيد بن معاوية في زوجته رملة بنت الزبير ، وقيل : إنها لأبي شجـرة السلمـي (29) .

(27) ارجحن النجم : مال نحو المغرب .

(28) مرنان العشي : كناية عن الصنج ذي الأوتار وهو من آلات الطرب ، والرنين : الصوت الشجي ، ودرم : جمع ادرم وهو من لا حجم لعظامه .

(29) أبو شجرة السلمـي : اختلف في إسمه فهو عمرو بن عبد العزي عند المبرد ، وسليم ابن عبد العزي من بني سليم بن منصور بن عكرمة عند الطبيرى ، وعبد الله بن واحة بن عبد العزي في الشعر والشعراء ، ووافق المبرد بن حجر العسقلاني في الاصابة على إنه عمرو بن عبد العزي ، وآمنة الخنساء بنت عمرو بن الشريد الشاعرة المشهورة وكان من فتاك العرب ، ويسكن البادية ، ارتد فيمن ارتد من بني سليم ثم أسلم .

ينظر : الكامل 220 ، والطبرى 1905ــ1908 ، والشعر والشعراء 197 ، والاصابة 97/7 .

وقال النميري أو غيره :

« من المتقارب »

1 ــ الا من لقلب معنى غزل يحب المحلة أخت المحل
2 ــ تراءت لنا يوم فرع الاراك بين العشاء وبين الاصل
3 ــ كأن القرنفل والزنجبيل وريح الخزامى وذوب العسل
4 ــ يعل به برد أنيابها إذا ما صفا الكوكب المعتدل

— 13 —

التخريج :

الأبيات في بديع ابن المعتز 43 .

وقال أيضا :

« من مجزوء الكامل »

1 ــ ومجالس لك بالحمى وبها الخليط نزول
2 ــ أيامهن قصيرة وسرورهن طويل
3 ــ وسعودهن طوالع ونحوسهن أفول
4 ــ والمالكية والشباب وقينة وشمول

— 14 —

التخريج :

الأبيات في زهر الأداب 45 .

وقال أيضا :

« من الخفيف »

1 ــ ان راحتي في مقالة العذال وشفائي في قيلهم بعد قال
2 ــ لا يطيب الهوى ولا يحسن الحب لصب الا بخمس خصال
3 ــ بسماع الأذى وعذل نصيح وعتاب وهجرة وتقالي (30)

(30) التقالي : التباعد والهجران .

— 15 —

التخـريـج :

الأبيات في التمثيل والمحاضرة 367 .

ومن شعره أيضا :

« من مجزوء الكامل »

1ــ كنت صقرا اخذ الكركي والطيـر العظـامـا (31)
2 ــ وإذا مـا أرسـل الصقـر عـلى الصعـو تـعـامـى
3 ــ فتقصيـت مـن الصعـو فأوهت لـي القـدامـى

— 16 —

التخـريـج :

البيت في نظام الغريـب 11 .

ولـه أيضـا :

« من الطويل »

1 ــ ولكـن لعمر الله ما ظـل مسلما كغر الثنايا واضحات الملاغم (32)

— 17 —

التخـريـج :

النص بتمامه في الأغاني 196/6 ، والأبيات الأول والثاني والثالث والسادس والسابع في رغبة الأمل 74/6 ، والأبيات الأول والثاني والثالث في المنازل والديار 88/1 ونسبتها وهما لأبي حية النميري ، ولقد ثبتها لأبي حية أيضا السيد رحيم صخي التويلي في تحقيقه لشعر أبي حية ، المنشور في العدد الأول من المجلد الرابع من مجلة المورد صفحة 145 ، والبيت الخامس فقط في كامل المبرد 74/6 .

(31) مـ ذكره في الأبيات من أسماء هي أسماء نوع من الطير مختلف الحجم .
(32) الملاغم : ما حول الفم ، يقال تلغمت المرأة بالطيب إذا ضخمت به تلك المواضع .

قـال :

« من الطويل »

1 — طربت وشاقتك المنازل من جفن الا ربما يعتادك الشوق بالحزن(33)
2 — نظرت إلى اظعان زينب باللوى فاعولتها لو كان أعوالها يغني(34)
3 — فو الله لا أنساك زينب ما دعت مطوقة ورقاء شجوا على غصن
4 — فإن احتمال الحي يوم تحملوا عناك وهل يعنيك الا الذي يعني
5 — ومرسلة في السر ان قد فضحتني وصرحت باسمي في النسيب فماتكني
6 — واشمت بي أهلي وجل عشيرتي ليهنئك ما تهواه إن كان ذا يهني
7 — وقد لامني فيها ابن عمي ناصحا فقلت له خذ لي فؤادي أو دعني

5 — في الكامل (وقد أرسلت) في فاتحته و(وقد بحت) بدل (صرحت) .

—18 =

التخريج :

البيتان في الأغاني 199/6—200 ، والكامل 103/2 ، 206 ، وفي الجزء 18/20 من الأغاني نسبهما إلى العديل بن الفرخ ، وقد ذكر أن الحجاج قد جد في طلبه حتى ضاقت به الأرض ، فدخل واسطا وأخذ بيده رقعة ودخل الباب مع أصحاب المظالم ، فلما وقف بين يديه أنشد (35) :

« من الطويل »

1 — فها انذا طوفت شرقا ومغربا وابت وقد دوخت كل مكان
2 — فلو كانت العنقاء منك تطير بي لخلتك الا أن تصد تراني

روى المبرد البيتين كما يأتي :

هاك يدى ضاقت بي الأرض رحبها وإن كنت قد طوفت كل مكان
فلو كنت بالعنقاء أو بيومها لخلتك الا ان تصد تراني

(33) جفن : إسم واد بالطائف لثقيف .
(34) أعول الرجل : إذا رفع صوته بالبكاء .
(35) ونحن نقول : ان البيتين الصق بصاحبنا منهما بالعديل لما كان بين الحجج وبين محمد بن النميري من خلاف وشاعرنا هو الذي كان يشبب بزينب أخت الحجاج وقد توعده الحجاج كثيرا فضاقت عليه الأرض .

## « فهرست المصادر والمراجع »


ـ الاصفهاني : أبو الفرج علي بن الحسن ت 356هـ
الأغاني / دار الكتب ، وطبعتا ساسي وبولاق في بعض المواضع .

ـ الأنباري : محمد بن القاسم
الأضداد / تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، الكويت/1960م .

ـ البصري : صدر الدين بن أبي الفرج بن الحسين ت 659هـ
الحماسة البصرية / تصحيح مختار الدين أحمد ، حيدراباد 1383هـ 1964م .

ـ البغدادي : عبد القادر بن عمر ت 1093هـ
خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب ، نشرة محب الدين الخطيب وعبد الفتاح فتلان ، السلفية ، القاهرة / 1347هـ .

ـ الثعالبي : أبو منصور عبد الملك بن محمد بن إسماعيل ت 429هـ
التمثيل والمحاضرة / تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو ، القاهرة / 1381هـ .

ـ ثعلب :
مجالس ثعلب .

ـ الجاحظ : أبو عثمان عمرو بن بحر ت 255هـ
البيان والتبين ، تحقيق عبد السلام هارون .
المحاسن والأضداد .

ـ الحصري : أبو اسحق
زهر الآداب / تحقيق الدكتور زكي مبارك ، مصر ، الرحمانية .

ـ ابن دريد : أبو بكر محمد بن الحسن ت 321هـ
جمهرة اللغة ، حيدراباد ، الدكن .

- الربعـــي : عيسـى بن إبراهيم بن محمـد
نظام الغريب ، تصحيح بولس برونله ، مطبعة هندية ، بالموسكي بمصر .
- الزبيـــدي : محب الدين أبو الفيض محمد مرتضي الحسيني ت 1205هـ
تاج العروس من جواهر القاموس ، دار البيان للطباعة والنشر ، بنغازي .
- الزركلـــي : خيـــر الديـــن
الاعـــلام .
- ابن الشجري : أبو السعادات هبة الله بن علي بن محمد ت 542هـ
الحماسة ، حيدرابـــاد ، الدكـــن 1345هـ .
- الصفـــدي : صلاح الدين خليل بن ايبك
الوافي بالوفيات / باعتناء هملوت ريتر ، دار نشر فرانزشتاينر ، بفسبادن 1961م .
- الطبــــري : محمد بن جريـــر
تاريخ الأمم والملوك / الحسينيـة المصريـة .
- أبو الطيب اللغوي :
الابـــدال .
- العسقـلانـي : ابـن حجـــر
الاصابـة في معرفـة الصحابـة .
- القـــالـــي : أبو علي إسماعيـل بن القاسـم ت 356هـ
الأمالي والنوادر / تحقيق محمد عبد الجواد الاصمعي .
- ابن قتيبـــة : أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري ت 276هـ
الشعـر والشعـراء .
- ابن القيم الجوزية ت 751هـ
أخبار النساء / تحقيق نزار رضا ، مكتبة الحياة ، بيروت .

- المبرد : أبو العباس بن محمد بن يزيد الثمالي
الكامل في اللغة والأدب / تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم والسيد شحاته ، دار نهضة مصر .
- المرصفي : سيد بن علي
رغبة الأمل من كتاب الكامل / النهضة / 1927م .
- ابن المعتز : عبد الله
البديع / نشر وتعليق اغناطيوس كراتشقوفسكي ، دار الحكمة ، دمشق .
- ابن منقذ : اسامة
المنازل والديار .
- ابن منظور : أبو الفضل جمال الدين بن مكرم ت 711هـ
لسان العرب ، بولاق .
- المورد : مجلة تصدرها وزارة الاعلام العراقية ، العدد الأول من المجلد الرابع .
- نصيب :
ديوان نصيب .
- ياقوت :
معجم البلدان / لا يبزيك .
- نزهة الأبصار بطرائف الأخبار والأشعار .


نوري حمّودي علي

# الانفجار السكاني ومشكل النزوح من الارياف الى المدن في الجمهورية التونسية

**بقلم : حافظ ستهم**

شهدت الجمهورية التونسية نموا سكانيا هاما ومتزايدا منذ حوالي خمسين سنة وقد برهن تعداد سنة 1975 أن عدد سكان البلاد يبلغ 5.572.123 نسمه أي ما يقارب ثلاثة أضعاف عدد السكان سنة 1926 . وهكذا فإن التزايد السنوي يفوق 2،3٪ بينما نلاحظ أن النمو السنوي في كامل إفريقيا يساوي 1،90٪ . وقد نتج عن هذا الإنفجار السكاني ظهور هجرة من الريف إلى المدينة في بعض مناطق البلاد في أول الأمر ثم إنتشار مشكل النزوح في كل الأرياف وتسببت هذه الهجرة في نمو ديموغرافي سريع في المدن وأصبح التحضر السريع للواجهة الشرقية للجمهورية التونسية وخاصة لاقليم تونس العاصمة من أهم المشاكل البشرية والاقتصادية للبلاد .

سنركز دراستنا عن الهجرة من الريف إلى المدينة على التعداد السكاني لسنة 1966 أساسا لأن نتائج تعداد سنة 1975 ما زالت في طور الدراسة والتحليل ولم ينشر منها الا بعض المعلومات العامة التي تهم عدد السكان في الأقسام

الإدارية للبلاد والنمو الديموغرافي فيها ولذا فإننا نسعتمد على هذه الإرشادات لتدعيم ما جاء في تعداد سنة 1966 أو تحويره إذا وجب ذلك .

وسننظر إلى موضوع الهجرة في البلاد التونسية من ناحيتين أولا النزوح من الأرياف ودوافعه ومحاولة الحدّ منه وثانيا تأثير النزوح على النمو الحضري والمشاكل المتولدة عن قدوم النازحين من الريف إلى المدينة وكيفية حلّ هذه المشاكل وذلك بالنموّ الإقتصادي وخاصة النموّ الصناعي وكذلك التشجيع على الهجرة إلى الخارج أي أننا سندرس الموضوع في الريف أي في الأقاليم المرسلة للمهاجرين وفي المدينة أي في المناطق التي تستقبل المهاجرين .

## 1 — الموقف السكاني في الأرياف التونسية ومشكل النزوح الريفي :

لقد بيّن تعداد سنة 1966 أن عدد المهاجرين في الجمهورية التونسية يبلغ 640.448 نسمة من جملة 4.533.351 ساكن في البلاد أي 14،10٪ . زيادة عن ارتفاع نسبة المهاجرين فإن عددهم في تزايد مستمرّ كما يبدو من خلال أرقام تعداد سنة 1966 ، فقد ارتفع عدد المهاجرين من 35.000 نسمه سنة 1962 إلى 41.000 سنة 1963 إلى 49.000 سنة 1964 إلى 88.000 سنة 1965 إلى 110.000 سنة 1966 أي ثلاثة أضعاف المهاجرين لسنة 1962 ويستنتج من المعلومات الأولية لتعداد سنة 1975 أنّ الهجرات الداخلية مسترسلة وأن النزوح من الريف إلى المدينة ما زال من المشاكل الإجتماعية الأساسية للبلاد ، ففي فترة ما بين سنة 1966 وسنة 1975 كان النمو السكاني الجملي السنوي للجمهورية التونسية يساوي 2،32٪ بينما ينخفض نمو سكان الأرياف إلى 1،30٪ ويرتفع نمو سكان المدن إلى 3،55٪ أي أن أكثر من 1٪ من النمو الديموغرافي للأرياف يهاجر إلى المدن ويمثل خسارة من القوى العاملة الفتية للأرياف ويخلق للمدينة مشاكل لإيواء النازحين وخلق مواطن شغل لتشغيلهم الخ ..

إن ظاهرة النزوح الريفي ليست بحديثة في الجمهورية التونسية . لقد عرفت البلاد نزوحا دوريّا من الجنوب إلى الشمال منذ العهد العتيق .

## 1) الهجرة التقليدية من الجنوب إلى الشمال :

إن النزوح من الجنوب إلى الشمال مشكل عام في كل بلدان الحوض المتوسّط وخاصة منها بلدان الضفّة الجنوبية لأن المناخ المتوسّطي يتغيّر بسرعة نحو الجنوب ويصبح شبه صحراوي ثم صحراوي جاف وتتحكم فيه ذبذبة شديدة خاصة في كميات الأمطار ولذا فإن فترات الجفاف الدورية تجبر أعدادا متباينة من السكان حسب أهمية الجفاف على الهجرة الدائمة أو المؤقتة إلى المناطق الشمالية التي تملك مناخ أكثر أمطار وأقل ذبذبة وزيادة على هذا الجفاف الوقتي فإن الجنوب التونسي قد شهد تدهورا إقتصاديا عميقا وذلك بسبب إنهيار التجارة بين إفريقيا السوداء والمغرب العربي بعد أن إزدهرت مدّة قرون طوال في العهد الوسيط وكذلك الشأن بالنسبة للصناعات التقليدية أمام منافسة بضاعات الصناعة العصرية المستوردة . وهكذا فإن الجنوب التونسي والمنطقة الغربية لليبيا ساهمت في حركة هجرة السكان من الجنوب إلى الشمال وكذلك منطقة السباسب الوسطى ، وتهم هذه الهجرة في كثير من الأحيان الذكور أي أن الإتصال مع مسقط الرأس لا ينقطع تماما وتمكننا هذه الظاهرة من فهم عدم التوازن بين الأجناس في قرى جبل مطماطة في الجنوب حسب أرقام تعداد سنة 1966 التي تبيّن أن نسبة الإناث تفوق 65٪ من جملة السكان .

وقد ساهمت هذه الهجرات في انتصاب مجموعات قبلية هامة من الطرابلسية والقادمين من الجنوب والوسط التونسي في أرياف الشمال التونسي وكذلك المدن وخاصة العاصمة تونس . لكن هذه الهجرات القديمة الدورية لا تهم إلا بعض أقاليم البلاد وأعدادا منخفضة من السكان ولكن إنتصاب الحماية الفرنسية واستحواذ المعمرين الأوروبيين على 20٪ من الأراضي الزراعية للبلاد والأراضي الأكثر خصوبة سيخلق شيئا فشيئا أزمة إجتماعية عميقة

في الأرياف التونسية وستبلغ هذه الأزمة أوجها بعد إنطلاق الثورة الديموغرافية أي بعد سنة 1930 .

## 2) ظهور النزوح الريفي العصري وشمولة كل الأرياف التونسية :

تمثل الأحواض الداخلية والسهول الفيضية في الشمال التونسي أقاليم خصبة ورطبة وغنية بخيراتها الزراعيّة المتنوّعة وخاصة منها إنتاج القمح والشعير وتربية الماشية من أبقار وأغنام ولذا فقد عرف القسم الشمالي الرطب من البلاد إستقرارا سكّانيّا بارزا دام حتى إنتصاب الحماية الفرنسية لكن إستيلاء المعمرين الأوروبيين على قسم هام من أراضي السهول الشمالية وجبر السكان التونسيين على الإكتفاء بالسفوح المجاورة التي تتصف بخصوبة منخفضة غيّر بصفة جوهرية التوازن القديم وهكذا فقد أصبح في أول الأمر عدد كبير من السكان التونسيين عمالا مستأجرين عند المعمرين لكن بعد الحرب العالمية الأولى وتحول الزراعة الإستعمارية الأوروبية إلى زراعة عصرية وتطبيق طرق الزراعة المتبعة في الولايات المتّحدة الأميركية وذلك بتعميم إستعمال المكننة من جرارات وحصادات درّاسات الخ ، ومسايرة هذا الإتجاه الجديد من طرف المزارعين التونسيين الكبار نقص إستعمال اليد العاملة البشرية في الزراعة العصرية بصفة ملحوظة وهكذا فيكتفي المعمر الذي يستعمل المكننة بعامل قار واحد لكل أربعين هكتارا بينما تتطلب نفس المساحة أربعة عمال قارين عند إستعمال الالات التقليدية والطاقة الحيوانية .

وقد وافق ظهور هذه الثورة الفنية بداية الإنفجار السكاني الذي تعيشه البلاد منذ سنة 1930 وتسبّبت كل هذه العوامل في انتشار البطالة بين العمال الفلاحين والفلاحين الصغار المستغلّين لمساحات ضيقة ولجوء عدد كبير منهم ومن أبناءهم إلى النزوح خاصة إلى تونس العاصمة وقد شمل النزوح كل من سهول الكاف والوادي الأوسط لمجردة وأقليم باجة كما برهنت عن ذلك تعدادات سنوات 1921 و1931 و1936 و1946 و1956 و1966 .

وهكذا فخلافا للهجرات التقليدية التي تهم سكان المناطق الجنوبية العائشين في مناطق تشكو من وسط طبيعي جاف وقاسي فإن نزوح سكان أرياف السهول الشمالية نتيجة استيلاء المعمرين الأوروبيين على أراضي من أخصب ما تملكه البلاد وانتزاع الملكية من سكانها الأصليين وتحويلهم إلى عمال فلاحيين ثم إلى عاطلين بالنسبة للكثير منهم على أثر تعميم إستعمال المكننة والزراعة البعلية العصرية التي عرفت باسم نظام « **Dry-farming** »

ويبدو الدور الأساسي الذي لعبه الاستعمار الزراعي التوطيني في ظهور النزوح الريفي في المناطق المعنية أكثر وضوحا عندما نلاحظ أن أقاليم الجبال الشمالية التي بقيت خارجة عن الإستعمار الزراعي الأوروبي بسبب تربها الفقيرة والمهددة بالإنجراف وصعوبة التنقلات بينها وبين السهول المجاورة لم تغذي نزوحا هاما قبل الإستقلال وما زالت تحتوي إلى اليوم على كثافات سكّانية مرتفعة وتشكوا من الإكتضاض السكاني وهكذا فإن ضعف أو عدم تدخّل الإستعمار الزراعي واستقرار الملكيّة الصغيرة أو المتوسطة للفلاحين التونسيين مكنت الأقاليم الجبلية الشمالية من الإحتفاظ بسكانها وعدم اللجوء إلى النزوح حتى سنة 1956 .

لكنّ الثورة الديموغرافية والإكتضاض السكّاني المتفاقم في عدد كبير من المناطق الريفية وانتشار البطالة الكليّة أو الجزئية ساهمت في ظهور النزوح حتى في الأقاليم التي بقيت خارجة عن الإستيلاء الزراعي الأوروبي وهكذا فإن أقليم ساحل سوسة شهد منذ سنة 1936 حركة هجرة شديدة نحو العاصمة تونس وقد نتج عن النزوح نقص في تزايد السكان في الجهة وقد بيّنت المقارنة بين تعدادي سنة 1936 وسنة 1966 أن عدد سكان الساحل إرتفع بنسبة 60٪ بينما بلغ تزايد السكان لكامل البلاد 95٪ . ويمكن تفسير هذه الهجرة الهامة من الأرياف والقرى والمراكز لا بالإنفجار السكاني فقط بل بالأزمة التي عرفها إقتصاد الزياتين ومن المعلوم أن الساحل يختص بغابة زيتون

عتيقة ذات إنتاجية ضعيفة أصبحت شيئا فشيئا غير قادرة على تسديد مواطن الشغل لسكان في تزايد مستمرّ وقد ساهم في تفاقم الحالة الإقتصادية والإجتماعية تدهور الصناعات التقليدية وخاصة منها صناعة النسيج وضعف نموّ الصيد البحري وكذلك الزراعات السقوية الساحلية .

وقد عرفت شبه جزيرة رأس الجبل في ولاية بنزرت التي تختص بزراعة جاهدة للخضر والأشجار المثمرة بتزايد سكاني مرتفع يفوق معدل كامل البلاد بين سنة 1921 1956 أي أن الجهة لم تغذي حركة النزوح الريفي بل إحتفظت بنموها الديموغرافي وتقبلت عددا لا بأس به من النازحين الوافدين من مناطق أخرى ولكن منذ سنة 1956 نلاحظ أن هذه المنطقة أصبحت مكتضّة بالسكّان وتبدو عاجزة عن خلق مواطن شغل لكل سكانها ولذا فإنها شهدت بين سنة 1956 وسنة 1966 نقص سكاني بالنسبة للتزايد السكاني لكامل البلاد .

وحسب تعداد سنة 1966 فإن النزوح الشديد يهمّ خاصة ساحل سوسة وولايات باجة والكاف وجندوبة ومدنين وقابس والقيروان .

وقد برهنت النتائج الأولية لتعداد سنة 1975 أن النزوح من الأرياف يشكل اليوم خاصيّة ديموغرافية أساسية في البلاد وهي في تزايد مستمر فبينما نلاحظ أن التزايد السنوي لسكان المدن بين سنة 1966 وسنة 1975 بلغ 3،55٪ فإن تزايد سكان الأرياف لم يتجاوز 1،30٪ سنويا أي أن تزايد سكان المدن بلغ ثلاثة أضعاف تزايد سكان الأرياف . ويهم هذا الإنخفاض النسبي في عدد سكان الأرياف خاصة منطقة الشمال الغربي والغرب التونسي أي المناطق الداخلية وخاصة منها ولايات باجة وجندوبة والكاف وسليانة وقفصه والقصرين ومدنين وكذلك الشأن بالنسبة للمناطق الريفية لولاية بنزرت أي أن ظاهرة النزوح التي إنطلقت منذ سنة 1956 في هذه الولاية ما زالت مستمرّة .

وقد ساهم هذا النزوح الريفي من المناطق الداخلية في النموّ الديموغرافي السريع لولايات السواحل الشمالية الشرقية للبلاد وخاصة منها ولاية تونس العاصمة ونابل وسوسة والمنستير والمهدية وقد بلغ التزايد السكاني في هذه الولايات معدل قريب من 3٪ سنوياً أو أكثر من 3٪ .

وهكذا فإن أغلبية الأرياف التونسية تغذّي حركات هجرة من الأرياف إلى المدن وخاصة منها المدن الساحلية والملاحظ أن النزوح الريفي كان نتيجة البطالة الجزئية أو الكلية وأزمة المجتمع الريفي وكذلك الشعور من طرف السكان المترشحين للهجرة بأمكانية تحسين حالتهم المادية في المدن ولو نسبياً وقد ساهم في هذا الوعي إنتشار الصحف والتلفزة والراديو وخاصة الترنزستور وكذلك تعميم التعليم حتى في المناطن النائية ذات السكن المتفرّق ونتج عن الذهاب إلى المدارس الإبتدائية والثانوية والمستوصفات والمستشفيات تزايد في تنقّلات سكان هذه الأرياف واتصالات بالمدن وتطورت المواصلات وأصبحت منتظمة ومتكرّرة ولذا فإن سكان الأرياف باتصال مستمرّ ومتزايد بالمدن وعلى علم بكل الإمكانيات الموجودة بالمدن والفرق في مستوى المعيشة بين المدينة والريف .

وكان من المتوقع أن يسلط النزوح من الريف ضغطا ديموغرافيّا على المدن التونسية لا يطاق ولذا حاولت السلط التونسية بعد إستقلال البلاد مكافحة النزوح بوسائل مختلفة .

**2 ــ الحلول للحد من ظاهرة الهجرة وعلاج المشاكل المترتبة عليها :**

حاولت الحكومة التونسية بعد سنة 1956 تخفيف وطئة الأكتضاض السكاني ومشكل البطالة في المدن بسبب تصاعد سرعة النزوح الريفي بطرد النازحين وجبرهم على الرجوع إلى ديارهم وذلك بنقلهم على متن سيارات دولية إلى مناطقهم الريفية الأصلية وتهديم أحيائهم الكوخية هكذا وقع القضاء

على حي بورجل شمال العاصمة وحي سيدي علي الرايس جنوب العاصمة وغيرهما . لكن عملية تهديم الأحياء القصديرية لم تساهم في حل مشكل النزوح لأنها لم تتخذ حلول حذرية للقضاء على أسباب الهجرة وسريعا ما لاحظت السلط أنها كلما هدمت حيّا ظهر حيّ جديد في مكان اخر .

### 1) الحركة التعاضدية والحد من النزوح :

ولذا حاولت السلط الإهتمام بالأرياف وتنمية الزراعة وذلك لخلق أكثر عدد ممكن من مواطن الشغل فبعثت الخلايا والدواوين لأحياء أراضي بعض المناطق مثل خلايا ولاية القيروان ودواوين مجردة والنفيضة والسواسي وسيدي بوزيد وغيرها وسددت لها أموالا ضخمة لغرس الزياتين والأشجار المثمرة البعلية والسقويّة وتجهيز مناطق سقوية لزراعة الخضر وقد مكنت هذه السياسة من خلق الاف من مواطن الشغل والحد من حركة الهجرة من أقاليم الوادي المنخفض لمجردة والنفيضة وسيدي بوزيد لكن الخلايا والدواوين لم تبعث إلا في مناطق معينة ولذا فإن الحل الكامل لمشكل النزوح من الأرياف لا يمكن إلا بتطبيق سياسة تضم كل الأرياف التونسية .

ولهذا الغرض شرعت السلط التونسية سنة 1962 في بعث وحدات إنتاجية تعاضدية تحتوي على ضيعات إستعمارية مسترجعة وملكيات صغيرة لفلاحين مجاورين وذلك لخلق أكثر عدد ممكن من مواطن الشغل والحد من النزوح بتشغيل العمال الفلاحين للضيعة الإستعمارية المسترجعة والفلاحين الصغار المتعودين على تسويغ أراضيهم للفلاحين الكبار وعلى الوحدة التعاضدية أن تطوّر الزراعة وذلك بغرس الزياتين والأشجار المثمرة وبعث مناطق سقوية وزراعة العلف بدل البور المحروث لتربية الماشية . وقد ساهمت هذه السياسة في الحد من النزوح في ولاية جندوبة التي شهدت بين سنة 1956 وسنة 1966 نموّا سكانيّا هاما يفوق المعدل التونسي ، بعد أن كانت في فترة ما بين سنة 1936

وسنة 1956 تعرف نزوحا هامّا ونموّا منخفضا بالنسبة للنموّ العام للبلاد . لكن بالنسبة للشمال التونسي ككل فإن التعاضديات لم تعطل ظاهرة النزوح لكنها ساهمت في الحد منها لأن التعاضديات لم تتمكّن من تشغيل كل العاطلين ثم عندما حاولت السلط تعميم التعاضد في كل الأرياف التونسية سنة 1969 فإن الضعفاء من فلاحي المناطق السقوية والمشجرة في ولاية نابل وساحل سوسة شعروا بأن الزراعة الخاصة مهددة ورفضوا التحوّل إلى متعاضدين مستأجرين وأخذ بعضهم طريق النزوح بعد أن باعوا حيواناتهم وخاصة منها حيوانات الجرّ ولذا عندما عدلت الحكومة في اخر صائفة 1969 عن سياسة تعميم التعاضد فإن عددا كبيرا من الفلاحين الصغار والضعفاء أجبر على كراء أرضه أو منحها إلى شريك يزرعها والنزوح إلى المدن .

وهكذا فإن الحركة التعاضدية ساهمت في الأقاليم المختصة في زراعة الحبوب في الحدّ من النزوح وساعدت على تفاقم مشكل الهجرة في المناطق السقـية والمغروسة أشجارا مثمرة ومن ناحية أخرى فإن الحركة التعاضدية لم يكتب لها الدوام ولم تدخل حيز التطبيق في قسم كبير من البلاد ولذا فإن تأثيرها على ظاهرة الهجرة من الريف كانت نسبية أو ضعيفة .

ومنذ سنة 1969/70 ساعدت سياسة العدول عن التعاضد والرجوع إلى الزراعة الخاصة في بروز الظواهر التقليدية أي التجميع العقاري بطريقة الكراء أو الشراء وسياسة الربح الأقصى التي لا تتماشى غالبا مع خلق أكثر عدد ممكن من مواطن الشغل وإن النتائج الأولية لتعداد سنة 1975 تبيّن أن النزوح من الأرياف ما زال ظاهرة أساسية وأن العدول عن التعاضد ساهم في تصعيد حدّته .

وللتخفيف من ضغط النزوح من الأرياف على المدن التونسية حاولت السلط تشجيع الهجرة الخارجية التي ظهرت بعد الإستقلال وأخذت أهمية متزايدة في أواخر الفترة التعاضدية .

## 2) الهجـرة الخارجيـة :

تشكل الهجرة الخارجية ظاهرة ديموغرافية جديدة في الجمهوريـة التونسية ولم تتخذ صبغة هامة إلا منذ سنة 1964 حيث بلغ عدد المهاجرين أكثر من 10.000 نسمة ثم ارتفعت شيئا فشيئا حتى بلغت قمتها بين سنة 1969 وسنة 1972 حيث فاقت 20.000 نسمة في كل عام وبلغت 32.400 شخص سنة 1971 أي أكثر من 20٪ من النمو الطبيعي التونسي . وتفيد إحصائيات « ديوان العملة التونسيين في الخارج والتشغيل والتكوين المهني » لسنة 1971 أن عدد العمال التونسيين بالخارج يبلغ 176.000 مهاجر موزعين على النحو التالي : في فرنسا 125.900 وفي ألمانيا الفيدرالية 11.000 وفي بلجيكا 3.000 وفي سويسرا 1.000 وفي إيطاليا 800 وفي هولاندا 600 وفي النمسا 300 أي 142.600 في أوروبا الغربية و24.000 في ليبيا و10.000 في الجمهورية الجزائرية ، وفي الحقيقة فإن الهجرة السريّة خاصة في إتجاه ليبيا المجاورة هامة جدّا وقد قدرها منشور جديد لديوان العملة التونسيين بالخارج في فترة سنة 1969/74 بـ36٪ من جملة المهاجرين التونسيين وهي تأتي في الدرجة الثانية بعد الهجرة إلى فرنسا التي تمثل 43٪ وقد قدّر عدد العملة التونسيين بليبيا سنة 1975 بـ71.500 شخص موزعين كما يلي : 30.100 هاجروا في نطاق الهجرة المنظمة و14.600 عامل دخلوا ليبيا خلسة و26.300 عاملا يشتغلون تحت ستار «السياحة الظاهرية» (1) وهذا التقدير يتماشى مع نتائج تعداد السكان في الجمهورية التونسية في شهر ماي سنة 1975 الذي يعتبر أن الهجرة الخارجية تمثل 250.000 شخص تقريبا .

تهم الهجرة الخارجية خاصّة الشبّان المتخرجين من المدارس الإبتدائية ومراكز التكوين المهني وعملة اكفاء في البناء والأشغال العامة وتركيب

---

(1) انظر مقال الاستاذ عبد الحميد مطر : « القوى العاملة بالجمهوريـة العربية الليبية » المجلة الجغرافية التونسية عدد 1 . 1968 . 35 ص .

الالات والكهرباء والعمل داخل النزل والفلاحة وقد بيّنت دراسة حديثة لديوان العملة التونسيين بالخارج أن أعمار 62٪ من العملة المهاجرين أقل من 30 سنة وأن 67٪ من المهاجرين لا يتجـاوزون 39 سنة وأن نسبة العمـال البسطاء الذين لا يملكون أي إختصاص مهني في إنخفاض ولا يمثلون في سنة 1971 إلا 31٪ من المهاجرين والأغلبية الساحقة أي أكثر من 95٪ من العمال المهاجرين من الرجال لا من النسوة إذا إستثنينا الزوجات التي تصحب الرجال المهاجرين أحيانا . وتبرهن نشريات ديوان العملة التونسيين أن أغلب المهاجرين إلى الخارج من المدن والقرى وأن المناطق الريفية تلعب دورا ثانويا في تغذية الهجرة الخارجية لكن عددا كبيرا من المراكز كبلدة مساكن في ساحل سوسة تحتوي على نشاطات زراعية هامة وترتبط بالريف إرتباطا متينا . والمعلوم أيضا أن المدن الساحلية التي توجه أكثر نسبة من المهاجرين إلى الخارج مثل تـونس وسوسة وصفاقس وبنزرت وقابس ومدنين ونابل وغيرها تتلقى أعدادا متوافرة من النازحين وتلعب دور المدينة المرحلة قبل الهجرة إلى الخارج ولو نسبيا وعلى كل فإن الهجرة الخارجية التي تلعب دورا هاما في المدن الساحلية تخفف من وطئة النزوح من الريف إلى المدن .

وهكذا فقد أخذت الهجرة أهمية كبرى حتى سنة 1972 ولذا فقد أعطاها المخطط الرباعي لسنوات 76—1973 أهمية كبرى في تشغيل نسبة لا بأس بها من اليد العاملة التونسية التي تشكو من البطالة الجزئية أو الكلّية لكن سرعان ما ظهرت بوادر ركود إقتصادي في أوروبا بعد الإزمة البترولية التي تبعت حرب أكتوبر سنة 1973 تسبّبت في ظهور البطالة في أوروبا ونقصان كبير في حركة الهجرة تحول اليوم إلى إنقطاع يكاد يكون كليّا . وهكذا فقـد إنخفض عدد المهاجرين إلى الخارج من 24.560 شخص سنة 1972 إلى 12.350 سنة 1974 ولولا الهجرة نحو ليبيا المجاورة لما إنهارت الهجرة الخارجية تماما . وفي هذا المجال يجدر التذكير بأن منشورات ديوان العملة التونسيين في الخارج

تفيد بأن نسبة المهاجرين إلى فرنسا انخفضت من أكثر من 50٪ سنة 1972 إلى 30٪ سنة 1974 بينمـا إرتفعت نسبة المهاجريـن إلى ليبيـا من 35٪ إلى 60٪ في نفس الفترة . وقد تدهورت إمكانيات الهجرة الخارجية في سنة 1976 من جراء الأزمة السياسية التي إعترت العلاقات السياسية بين تونس وليبيـا واستمرار الإزمة أو الركود الإقتصادي المسيطر على أوروبا منذ حرب أكتوبر سنة 1973 .

فبعد أن لعبت الهجرة الخارجية دورا أساسيّا في التخفيف من حدة البطالة في المدن التونسية بسبب تصاعد سرعة النزوح من الريف في العشر سنوات الأخيرة ومكنت السلط من الإطمئنان النسبي على حالة سوق الشغل في المدن حصل تغييرا جوهريّا منذ سنة 74—1973 وفرض البحث عن حلول داخلية لخلق مواطن شغل للعاطلين في الأرياف وخاصة في المدن .

**3) جلب التمويلات الأجنبيّة لمكافحة التخلف الإقتصادي ومشاكل النـزوح :**

بعد أن تبيّـن أن الهجرة الخارجية لا تمثل إلا حلاّ مؤقتا لا يمكن التحكم فيه حاولت السلط البحث عن حلول إقتصادية واجتماعيّة داخليّة لخلق مواطن شغل والإعتماد عليها أكثر من ذي قبل . واتضح سريعا أن هذه السياسة سوف تعتمد أساسا على نموّ السياحة والتصنيع أي أن التمويلات الكبيرة ستصرف في المدن . لأنه منذ سنة 1969 والعدول عن تعميم التعاضد والرجوع إلى الزراعـة الخاصة فإن تدخلات الدولة في الأرياف انخفضت بصفة ملحوظة ولا تتمثل إلا في إعطاء المنح والقروض لتطوير الزراعة وتربية الماشية وفي تجهيز بعض المناطق السقوية بالسدود والخزانات والابـار والقنوات وهذا من شأنه أن يزيد في الإنتاج وأن يخلق مواطن شغل جديدة في مشاريع المناطق السقوية غير أن المشاكل العقارية والبشرية في المناطق المعنية تجعل إنجاز هذه المشاريع بطيء وترجىء نتائجه إلى المستقبل البعيد .

إذا فخلافا للفترة التعاضدية التي قامت فيها السلط بمجهود هام لإصلاح الهياكل الزراعية البالية وتمويل مشاريع واسعة النطاق وخلق عدد كبير من مواطن الشغل للحد من النزوح والعمل على إقرار الفلاحين في الأرياف فإن السياسة الحالية التي تعتمد على مبدأ الإنتاجية المثالية والمربوح الأقصى وتشجع على المكننة تعتبر أن النزوح من الأرياف خطر على المدن من المستحب صده بالنمو الريفي وبما أن هذا النموّ بطيء ولا يعطى نتائج فورية ملموسة فلابد من خلق أكثر عدد ممكن من مواطن الشغل في المدن لكي يمكن تخفيف وطئة النازحين على المدن وذلك بتشغيلهم وادماجهم في المجتمع الحضري وبما أن المواطنين والدولة لا تملك الأموال الكافية لخلق الصناعات والمنشات الإقتصادية لسدّ كلّ الحاجيات فلابد من جلب وترغيب الرأس المال الأجنبي الأوروبي والعربي والأمريكي .

وقد وضعت قوانين لتشجيع الممولين الأجانب والتونسيين على بعث صناعات تشغل أكثر عدد ممكن من اليد العاملة التونسية فنرى أن قـانـون عدد 72—38 الصادر في 27 أفريل 1972 الخاص بالصناعات التصديرية يمنح الممول الاعفاء من الا داءات الجمرجيّة على أدوات التجهيز المستوردة وكذلك المواد الأولية والاعفى الكلّي من الضريبة المهنيّة لمدة عشرة سنوات ودفع 10٪ من الضريبة في العشر سنوات الموالية والاعفاء أيضا من اداء الإكتراء والضريبة على مداخيل القيم المنقولة لمدة عشرين سنة الخ .. واتخذ قانون اخر في أوت 1974 للزيادة في الإمتيازات بالنسبة للصناعات التحويلية وينص هذا القانون الذي يهم الممولين التونسيين خاصّة على أن كلّ مؤسسة صناعية تحويلية جديدة تتمتع باعفاء جبائي قدره 40٪ إذا أحـدثت من 10 إلى 20 موطـن شغل قارّ و60٪ من 21 إلى 50 موطـن شغـل و70٪ من 51 إلى 100 موطـن شغـل و80٪ من 101 إلى 150 موطن شغل و90٪ إذا أحدثت أكثر من 150 موطن شغل وكل هذه الإمتيازات لمدة خمس سنوات الخ ...

لكن رغـم كل هـذه التسهيـلات فإن البطالـة ما زالت هامة في المدن والأريـاف ومع أن تقدير هـا صعب لأن عددا كبيرا من سكـان الأرياف لا يشتغلون إلا بعض أشهر في السنة ويشتكون من البطالة الجزئية فإن تعداد سنة 1975 قدر عدد العاطلين بـ250.000 شخص أي أن السياسة الحالية التـي تعتمد على تشجيع التمويلات الخاصة الداخلية والأجنبية في ميدان الصناعـة والسياحة لم تستطع إلى يومنا هذا تشغيل كل الراغبين في عمل والتحضيرات الحثيثة من طرف السلط للمخطط الخامس 1977—1981 قد رسمت للصناعات التحويليّة خلق 100.000 موطن شغل في الخمس سنوات القادمة أي معدّل 20.000 موطن شغل في السنة بينما نرى أن عدد مواطن الشغل التي بعثت في سنتي 1973—1974 تمثل معدل ما بين 11.000 و15.000 سنويّا حسب تقديرات متباينة . وهذه الأرقام تبرهن على أن السلط شاعرة بأن نتائج السياسة التصنيعية الجديدة من ناحيـة بعث مواطن شغل ما زالت غير كافيـة .

**الخـاتمــــة :**

يمكن القول بأن مشكلة الهجرة من الريف إلى المدينة ما زالت قائمـة الذات وقد تصاعدت سرعتها منذ العدول عن سياسة التعاضد والرجوع إلى الزراعة الخاصة وقد نتج عن هذا الإرتفاع في حدة النزوح مشاكل صعبة في المناطق الريفية من جهة وفي المدن من جهة أخرى .

من أهم نتائج النزوح المتزايد إنخفاض مطلق ونسبي للسكان العاملين بالزراعة وقد بين تعداد سنة 1966 أن عدد السكان العاملين بالزراعة إنخفض من 880.000 سنـة 1956 شخـص إلى أقــل من 700.000 سنـة 1966 أي أن الإنخفـاض يبلغ 20٪ تقريبا ورغم أن نتائج تعداد سنة 1975 في هذا الميدان ما زالت مجهولة فإن التطور الحاصل منذ سنة 1966 إلى يومنا هذا سائر في نفس الإتجاه . وكذلك فإن نزوح الشبّان ونفورهم من الأعمال الزراعية

ساهما في ارتفاع متزايد في اعمار العاملين بالزراعة منذ الإستقلال وقد برهن تعداد سنة 1966 أن متوسط الاعمار للعاملين بالزراعة يفوق 40 سنة بينما يبلغ متوسط أعمار المستخدمين 31 سنة ومتوسط اعمار العاملين بالسياحة 25 سنة وارتفاع أعمار عمال الضيعات الدولية المسترجعة يفوق 50 عاما سنة 1975 ويمثل هرم العاملين بالزراعة مظهر خطير بالنسبة للمستقبل ومن المتوقع أن ينجر عنه إنخفاض في الإنتاجية الزراعية وإنتاج المواد الغذائية لبلد يعيش تزايدا سكّانيا هامّا وارتفاعا ملحوظا لسكان المدن . ومن الواضح أيضا أن نزوح الشبّان من الأرياف يسهل في تهديم هيكل الضيعات العائلية التقليدية وانتشار إستعمال اليد العاملة المستأجرة بدل اليد العاملة العائلية وهذا من شأنه تسهيل عملية التجميع العقاري بأيدي ملاكين أو مستغلّين كبار وانتشار الضيعات الرأسمالية .

ومما لا شكّ فيه أن أهم المشاكل الناتجة عن النزوح من الأرياف تهم المدن التي تستقبل الوافدين والملاحظ أن أغلبية المدن وخاصة الكبيرة منها تشكوا من إكتضاض سكاني وكل ما هو مرتبط بهذا الإكتضاض أي البطالة ودوام الأحياء القصديرية القائمة الذات والمنشأة حديثا رغم سياسة بناء الأحياء الشعبية في تونس العاصمة والمدن الأخرى وهذا يدل على أن سرعة النزح أقوى من سرعة خلق مواطن شغل وبناء أحياء شعبية جديدة ونلاحظ أيضا أن مشاكل التنقلات في المدن تتفاقم رغم المجهودات وأن تكاليف الخدمات في المدن في ارتفاع مستمرّ وتتطلب من المجموعة تضحيات لا يمكنها أن تتحملها كما ينبغي وقد تسبب النزوح والإكتضاض السكاني والبطالة في بروز أو إنتشار مظاهر الإنحراف في المدن : تروي الجرائد والمجلات الصادرة في البلاد أخبارا مفصلة ومتزايدة عن إرتفاع نسبة السرقات والبغاء والتعدّي بالعنف وكل هذا يبرهن على أن التحكم في المدينة ومشاكلها صعب الإنجاز عندما تتقبّل المدينة أفواجا مستمرّة من النازحين .

وختاما يمكن القول بأن تصاعد سرعة النزوح إلى المدن من الأسباب الأساسية لأهمية التحضّر في الجمهورية التونسية رغم الضعف النسبي الذي تختص به الصناعة العصريّة ، فإذا إعتبرنا أن سكان كل التجمعات التي تفوق 2.000 نسمة من الحضر ، فإن نسبة سكان المدن في البلاد إرتفعت من 30٪ سنة 1936 إلى 35٪ سنة 1946 إلى 41٪ سنة 1956 إلى 47٪ سنة 1966 وإلى أكثر من 50٪ اليوم أي أن الحضر يمثلون اليوم أكثر من نصف السكان وهذه النسبة في تزايد مستمر بسبب الهجرة من الريف إلى المدن .

حافظ ستهم

# السري السقطي ونشأة المدرسة البغدادية في التصوف

بقلم : توفيق بن عامر

توطئة :

لم يكن السّريّ السقطي الممثل الوحيد للحياة الصوفيّة ببغداد في أواخر القرن الثاني وأوائل القرن الثالث للهجرة ولا كان أوّل مجسّم للزعامة الروحية فيها خلال هذه الفترة من الزمن . فقد حظي أستاذه معروف الكرخي (1) بإجلال الخاصّة والعامة ، وصار يعتبر مصدر بركة بالنسبة للبغداديين في حياته وبعد موته . وقد تجاوز تأثير الحارث المحاسبي (2) حدود البصرة بانتقاله إلى عاصمة الخلافة ونشره لارائه ومبادئه حول محاسبة النفس و« الرعاية لحقوق الله » . وكان لبشر الحافي (3) أيضا دور هام ، في توجيه الحياة بالعراق

(1) هو أبو محفوظ معروف بن فيروز الكرخي من موالي علي بن موسى الرضا وقد أسلم على يديه وهو أحد المشائخ الكبار وأستاذ السري السقطي وأهل بغداد يستشفون بقبره . توفي سنة 200هـ .

(2) هو أبو عبد الله الحارث بن أسد المحاسبي من أهل البصرة ويعتبر من علماء مشائخ القوم له كتب مشهورة منها كتاب الرعاية لحقوق الله . توفي سنة 243هـ ببغداد .

(3) هو أبو نصر بشر بن الحارث بن عبد الرحمان بن عطاء بن هلال بن ماهان بن عبد الله الحافي من مرو سكن بغداد وصحب الفضيل بن عياض وكان عالما ورعا – توفي سنة 227هـ .

لا يقلّ خطرا عن الدور الذي قام به زميلاه المعاصران له ، حتى قال عنه الخليفة المأمون : ( لم يبق في هذه الكورة أحد يُستحىَ منه ، غير هذا الشيخ بشر بن الحارث ) (1) . كان هؤلاء جميعا إذن روّادًا في ميدان التصوّف البغدادي بحكم سبقهم زمنيًا على تابعيهم من رجال الطبقة الثانية علـى حـدّ تعبير أبي عبد الرحمان السلمي (2) ، وعمل كلّ منهم على ترسيخ المبادىء الأولى التى ستقوم على أساسها حركة الصوفيّة ببغداد لتصبح فيما بعد مدرسة واضحة الملامح ومتميّزة في ارائها وعقائدها عن غيرها من المدارس الصوفية المعاصرة لها كمدرسة خراسان أو مدرسة نيسابور .

لكن مؤرخي التصوّف الإسلامي يلحّون خاصة على دور السّريّ في نشأة هذه المدرسة ، ويعتبرونه الممثل الحقيقي للزعامة الروحية ببغداد ، وأحسن من مهّد لإنتشار التصوّف ببغداد بعد أن كان منحصرا في بعض التجـارب الفردية . فهوَ عندهم ( إمام البغداديين وشيخهم (3) ) لا يؤثرون عليه أحدًا بفضل هاته الإمامة ، ولا يعترفون بها حتى لأستاذه معروف الكرخي . ويذهب هؤلاء المؤرخون إلى أبعد من هذا المدّى في التنويه بمنزلة السّريّ ، واشعاع شخصيته على أبناء عصره ، فذكر الشعراني أنه ( كان أوحد أهل زمانه في الورع (4) ) وأشاد غيره بسبقه إلى كثير من المبادىء الصوفية (5) واعتبره السّلمـي أستاذا لأكثر متصوّفة بغداد الذين ظهروا في العصور التالية لعصره فقـال ( إليه ينتمـي أكثـر الطبقـة الثانيـة من المشائـخ المذكوريـن في هذا الكتاب (6) ) . وفي كلّ هذه الأقوال ما يدلّ على أنّ أصحابها كـانـوا

(1) السلمـي – طبقات الصوفية – ص 13 .
(2) نفس المصدر – ص 36 .
(3) نفس المصدر – ص 14 .
(4) الشعراني – الطبقات الكبرى – ج 1 ص 63 .
(5) ابن العماد . شذرات الذهب – ج 2 ص 127 .
(6) السلمي – طبقات الصوفية – ص 14 .

يعتقدون أنّ الرجل هو المؤسس الحقيقي للمدرسة البغدادية في التصوّف ، وأنّهم يشهدون له بالإمامة الروحية في عصره . فما هي إذن الأسباب التي جعلته جديرًا بهذه الشهادة ؟ وما هي المؤهلات التي سمحت له بأن يكون بحق باعث الحركة الصوفية ببغداد ؟ لعلّه من المفيد قبل محاولة الجواب عن هذا التساؤل أن نلقي بعض الأضواء على شخصية السّريّ ، وأن نتعرّف على بعض ملامحها .

**السّريّ السقطي :**

هو أبو الحسن السّريّ بن المغلّس السقطي ، ولد ببغداد وتوفي بها (1) ولم يذكر المؤرخون شيئا عن أصله ، واكتفوا بنسبته إلى مسقط رأسه ، مجمعين على تلقيبه بالبغدادي . ولعلّ في إجماعهم ما يدلّ على ملازمته لهاته المدينة ، واستقرار أسرته فيها زمنا طويلا ، وعلى أنه لم يكن نازحا إليها من الأقاليم والعواصم الأخرى . كما لا نجد في سلسلة نسبه ما يدلّ على أنه من أصل أعجمي ، فالأسماء والألقاب الواردة فيها عربيّة . وإذا صحّ ما قاله ابن خلكان (2) من أنّ مقابر قريش كانت تعرف قديما بمقابر الشونيزي ، وهي التي دفن بها السريّ في بغداد أمكننا أن نرجّح أنّ الرجل من أصل عربي .

وقد أهملت المصادر ذكر تاريخ ميلاده ، ولم تتفق على سنة وفاته . فهي عند السلمي ، وأبي نعيم الإصفهاني ، والشعراني سنة 251هـ وعند ابن خلكان سنة 256هـ أو سنة 257هـ أو سنة 251هـ بينما يدرجه ابن العماد ضمن

---

(1) ابن خلكان – وفيات الاعيان – ج 1 ص 201 .
الشعراني – الطبقات الكبرى – ج 1 ص 63 .
النبهاني – جامع كرامات الأولياء – ج 2 ص 22 .
المنوفي – جمهرة الأولياء – ج 2 ص 146 .
الزركلي – الاعلام – ج 3 ص 129 .

(2) ابن خلكان – وفيات الأعلام – ج 1 ص 201 .

وفيات سنة 252ﻫ ويذكره الذهبي فيمن توفي سنة 253ﻫ (1) . إلا أنه بوسعنا أن نرجّح صحة أحد هذه التواريخ ، إذا ما لاحظنا أنّ التردّد في ضبط سنة الوفاة لم يصدر إلاّ عن صنف من المؤرخين دون غيرهم ، وهم الذين لم يولوا تاريخ التصوّف عناية خاصّة وإنما كان أحد إهتماماتهم فحسب ، وأنّ المختصين منهم بهذا الميدان وهم أصحاب طبقات النساك والصوفية والأولياء لم يختلفوا في ضبط تلك السنة وأجمعوا على أنها كانت سنة 251ﻫ .

أمّا بالنسبة لضبط تاريخ ميلاده ، فيمكننا أن نقوم بعملية ترجيح أيضا بالإعتماد على بعض الإشارات الواردة في كلام معاصريه والمؤرخين لحياته . ومنها ما ذكره كلّ من الذهبي وابن العماد (2) من أنه مات وله « نيف وتسعون سنة » ، وأنّه صحب معروفا الكرخي الذي توفي سنة 200ﻫ وكان منه بمنزلة التلميذ من الأستاذ . ومنها أيضا ما رواه أكثر الناس ملازمة له وهو ابن أخته أبو القاسم الجنيد من أنه (أتت عليه ثمان وتسعون سنة ماريء مضطجعا إلاّ في غسله وفي علّة الموت (3) ) . ولا ريب في أنّ الجنيد قد ذهب في كلامه هذا مذهب المبالغة وأراد به أنّ السّريّ قد ثابر على العبادة والتهجّد طيلة عمره وأنه لم يتخلّ عن ذلك السلوك إلاّ بسبب مرضه الذي مات فيه ، فيكون بذلك قد أشار إلى سنّ خاله عند موته بطريقة غير مباشرة . وإذا أضفنا إلى هذا أنّ التتلمذ للكرخي يفترض في صاحبه أن يكون قد ولد قبل سنة 200ﻫ بفترة طويلة ، تسمح له بالنضج العقلي والإستعداد الروحي أمكننا بعملية حسابية تقريبيّة ، أن نحدّد ميلاد السّريّ بسنة 153ﻫ .

---

(1) السلمي – ص 14 – الاصفهاني – ج 10 ص 116 – الشعراني – ج 1 ص 63 – ابن خلكان ج 1 ص 201 – ابن العماد – ج 2 ص 127 – الذهبي ج 2 ص 5 .

(2) الذهبي : العبر ج 2 ص 5 .
ابن العماد – شذرات الذهب – ج 2 ص 127 .

(3) ابن خلكان – وفيات الأعيان – ج 1 ص 200–201 .
الخطيب البغدادي – تاريخ بغداد – ج 9 ص 187 .

والمصادر ضنينة جدّا بأخبار السّريّ ، رغم إعترافها بمكانته في عصره . وقد يكون ذلك راجعا إلى قلّة الأحداث في حياته لما عرف به من ميل إلى العزلة خاصة في اخر عمره ، وبعد عن مشاركة الناس في معاملاتهم ومشاغلهم اليومية . وربّما تعزى هذه الندرة في أخباره أيضا إلى إهتمام المؤرخين بفترة تصوّفه لأنّها السبب في شهرته ، فمضوا يعرضون ملامح حياته الروحية معرضين عمّا سواها من الظروف والملابسات السابقة لتلك الفترة والتي أحاطت بنشأة هذه الشخصية وساهمت في تكوينها .

فمن القليل الذي ذكر عنه ، أنه كان تاجرًا له دكان بالسوق (1) وقد ورد الحديث عن هذا الدكان في معرض الكلام عن لقائه بمعروف الكرخي لأنه كان مكان لقائهما . كما ذكره السريّ عرضا في حديثه عن حريق شبّ بالسوق وعن حمده لله على سلامة دكانه (2) . أمّا نوع التّجارة التي كان يتعاطاها فغامض أيضا ، إلاّ إذا إفترضنا وجود علاقة بين تلقيبه بالسّقطي وبين مهنته ، لأنّ هذا اللقب كما يقول ابن الأثير : ( هو نسبة إلى بيع السّقط وهو معروف نسب إليه جماعة (3) ) وممّا يؤكد هذا الإفتراض أنّ معروفا الكرخي قد طلب من السّريّ عند لقائه به أن يكسو غلاما يتيما فكساه (4) وقد جرت عمليّة الاكساء كما يبدو من رواية ابن خلكان في الدّكان نفسه . وبذلك يتضح لنا أنّ الرّجل كان يتّجر في الثياب البالية ويتخذها موردًا لرزقه .

وممّا نعرف عن السريّ أيضا أنه غادر بغداد أكثر من مرّة فذهب إلى عبادان (5) وإلى طرسوس (6) وكانت الغاية من خروجه المشاركة في الجهاد

(1) الخطيب البغدادي – تاريخ بغداد – ج 9 ص 187 .
(2) نفس المصدر .
(3) ابن الأثير – اللباب – ج 2 ص 122 .
(4) أبو نعيم الاصفهاني – خليفة الأولياء – ج 10 ص 123 .
(5) الخطيب البغدادي – تاريخ بغداد – ج 9 ص 187 .
(6) أبو نعيم الأصفهاني – حلية الأولياء – ج 10 ص 116–117 .

بنوعيه جهاد العدوّ وجهاد النفس فقد كانت طرسوس إذاك ثغر المجاهدين ورباط المتعبّدين فأقام هناك صحبة نخبة من الجند وأهل الورع منهم الإمام أحمد بن حنبل وأبو يوسف الغسولي الذي « كان يلزم الثغر ويغزو » ولا يأكل من طعام الروم وفواكههم لزهده (1) . وقد وصف لنا السريّ بنفسه إقامته بطرسوس وبيّن ما فيها من جمع بين القيام بواجب الغزو والتلبية لداعي العبادة فقال ( كنت بطرسوس وكان معي في الدّار فتيان متعبّدون (2) ) وقال كذلك ( غزوت راجلا فنزلنا خربة للروم ، فألقيت نفسي على ظهري ورفعت رجلي على جدار فإذا هاتف يهتف بي : يا سريّ بن مغلّس هكذا تجلسُ العبيد بين يدي أربابها (3) ؟ ) .

ولم يكن السّريّ تاجرًا ومجاهدًا فحسب ، بل كان محدّثا أيضا ، وقد ذكر المؤرخون أنه قليل الرّواية ، إلاّ أنهم إعترفوا له بصحّة ما يرويه واعتبروه من الثقات إذ كان يروي عن مشاهير الرّواة مثل هشيم ، وسفيان بن عيينة ، ومروان بن معاوية ومحمد بن فضيل بن غزوان وغيرهم من الثقات . وقد قال فيه صاحب الحلية (أسند وسمع من الأعلام والمشاهير (4) ) كما ذكر أنه ( لم يخرج له كثير حديث (5) ) .

لكنّ السّريّ قد استهلّ بتصوّفه طورًا اخر من أطوار حياته إذ انقطع عن التجارة ولزم بيته متفرّغا للتعبّد والتحنّث ، واقتصر في رزقه على قليل من القوت كانت أخته توفّره له من غزلها للصّوف (6) . كما « إمتنع عن

---

(1) المصدر نفسه .

(2) المصدر نفسه .

(3) الخطيب البغدادي – تاريخ بغداد – ج 9 ص 187 .

(4) أبو نعيم الأصفهاني – حلية الأولياء – ج 10 ص 127 .

(5) نفس المصدر .

(6) النبهاني – جامع كرامات الأولياء – ج 2 ص 21–22 .

التحديث (1) » لأنه رأى فيه ضربا من المشاغل الدنيوية التي يخوض فيها الناس ، وهو يريد تكريس جهوده للتفكير في الله وحده . فرواية الحديث تمهّدُ في نظره لحياة الورع والتقوى ، ولكنها إذا تواصلت حالت بين صوّف والتوغل في تجربته الروحية . فهي عنده إذن وسيلة وليست غاية ، ولذلك تخلّى عنها قائلا ( إذا إبتدأ الإنسان ثم كتب الحديث فتر وإذا إبتدأ بكتبه الحديث ثم تنسك نفذ (2) ) وقد ذُكر له يوما شيء من الحديث فقال ( ليس من زاد القبر (3) ) .

أمّا بخصوص مساهمته في الجهاد فيبدو أنه أقبل بحكم تصوّفه على جهاد النفس خاصّة . فقد إعتزل الناس وانقطع عن أسبابهم ولزم بيته فلم يكن يراه إلاّ من يقصده (4) وكان يقول : ( من أراد أن يسلم له دينه ويستريح بدنه ويقل غمّه من سماع الكلام الذي يغمّه فليعتزل الناس لأنّ هذا زمان عزلة ووحدة (5) ) . وهكذا إتّسمت حياة السّريّ بطورين بارزين إلاّ أننا لا نعلم تاريخ إنتقاله من أحدهما إلى الاخر علم اليقين وإنما يبدو أنه كان إنتقالاً تدريجيًا كما سنرى عند الحديث عن ظروف تصوّفه .

ولم تخل نهاية هذا الرجل من بعض الابهام ، فغاية ما نعلمه عنها أنه أصيب في أواخر حياته بعلّة الزرب (6) وقد كان إذاك مقيمًا بطرسوس . إلاّ أننا لا ندري هل كانت تلك العلّة هي التي مات فيها أم لا ، لكنّ الثابت أنه رجع إلى بغداد ولازمه المرض فيها مدّة كان الجنيد يعوده خلالها كلّ

---

(1) أبو نعيم الأصفهاني — حلية الأولياء — ج 10 ص 127 .
(2) المصدر نفسه — ص 125 .
(3) المصدر نفسه — ص 127 .
(4) ابن العماد — شذرات الذهب — ج 2 ص 127 .
أبو نعيم الأصفهاني — حلية الأولياء — ج 10 ص 117 .
(5) الشعراني — الطبقات الكبرى — ج 1 ص 63 .
(6) أبو نعيم الأصفهاني — حلية الأولياء — ج 10 ص 122 .

ثلاثة أيّام . ولمّا وافاه الأجل دفن بالمقبرة الشونيزية (1) وقبره بها اليوم ظاهر يزار ويوجد إلى جانبه قبر تلميذه الجنيد (2) .

ولا تقدّم لنا المصادر معلومات كافية عن أسرة السّريّ وليس فيها سوى بعض الإشارات إلى أنه خلّف إبنا يعرف بإبراهيم بن السّريّ وقد إشتهر بالتصوّف مثل أبيه (3) ، أنّ له أختا كانت تعوله إثر تخلّيه عن التجارة (4) ولكننا لا نعرف هل هي أمّ الجنيد أم غيرها . ذاك جلّ ما تسنّى لنا أن نعلمه عن حياة السّريّ ، لكنّ أحرى مظاهر هذه الحياة باهتمامنا في هذا البحث . هو تصوّف الرّجل لذلك يجدر بنا أن نتبيّن الظروف التي وجّهته نحو هذا النوع من السلوك والإعتقاد .

## ظروف تصوّفه :

لقد أشارت المصادر إلى أوّل عهد السريّ بالتصوّف ، فوصفت لنا كيف غيّر مجرى حياته فقام من السوق وانقطع عن الناس وعكف على العبادة (5) . وقد صوّر الرّواة هذا المنعرج في حياة الرجل تصويرًا غريبا، إذ اعتبروه أمرًا مفاجئا ، وربّما فسّروه بأسباب خارقة لسنن التطور في السلوك والتفكير ، فجعلوا السبب في تصوّفه حادثة جرت بينه وبين أستاذه معروف الكرخي وتتمثل تفاصيلها في أنّ معروفا صادف عند خروجه من المسجد بعد أداء صلاة العيد طفلا يتيمًا لا يشارك أترابه فرحهم وزينتهم فدفعه إلى السريّ لكي يصلح من حاله ويكسوه فلمّا كساه دعا له معروف

---

(1) ابن خلكان – وفيات الأعيان – ج 1 ص 201 .

(2) المنوفي – جمهرة الأولياء – ج 2 ص 146 .

(3) أبو نعيم الأصفهاني – حلية الأولياء – ج 10 ص 305 .

(4) النبهاني – جامع كرامات الأولياء – ج 2 ص 21 .

(5) ابن الجوزي – صفة الصفرة – ج 2 ص 371 .
الخطيب البغدادي – تاريخ بغداد – ج 9 ص 187 .
آدم متز – الحضارة الإسلامية في القرن الرابع للهجرة – ج 2 ص 25 .

بدعاء صالح مقابل صنيعه وقال له : ( بغّض الله إليك الدّنيا وأراحك ممّا أنت فيه (1) ) فتأثر السّريّ لهذا الدعاء تأثرًا كبيرًا وقال واصفا حاله تلك ( فقمت من الدّكان وليس شيء أبغض إليّ من الدّنيا (2) ) وكانت نتيجة الحادثة أن تصوّف السّريّ !

وليس بوسع الباحث أن يقتنع بمثل هذا التحوّل السّريع دون أن يبحث عن البواعث النفسية العميقة التي وجّهت الرجل شيئا فشيئا نحو هذا الإتجاه الذي اختاره ، ويبدو لنا أنّ بذور التصوّف كانت موجودة في حياته قبل هذه الحادثة بزمن طويل . فقد كان حسن التديّن طيّب الخلق قبل تصوّفه ومنذ أن كان تاجر سقط بالسوق إذ ذكرَ صاحب صفة الصفوة (3) ما جبل عليه من أريحيّة وإيثار للغير وروَى أنّ جارية مرّت بدكانه يوما حاملة لإناء فعثرت فانكسر إناؤها وأبدت حسرتها عليه فعوّض لها السّريّ الخسارة من ماله . ويمكننا أن نضيف إلى هذا الخلق الحميد والتديّن الحسن صحبته لأستاذه معروف الكرخي إذ يبدو من خلال بعض الروايات انّ معروفا كان يطيل الجلوس في حانوته وقد كان حاضرًا عندما جرت تلك الحادثة بين السّريّ والجارية ، وأعجب بموقف تلميذه ودعا له (4) .

فلم يكن تصوّف السّريّ إذن أمرًا طارئا وقرارًا عاجلاً كما توحي به بعض الروايات بل كان سليل التّفكير والتدبّر ونتيجة تتلمذ روحيّ على أستاذه دام فترة ما . وممّا يؤكّد ما نذهب إليه اختلاف الروايات في الحادثة التي يُعزَى إليها تصوّف السّريّ فبعضها يورد حادثة الإحسان إلى طفل يتيم

---

(1) ابن خلكان – وفيات الأعيان – ج 1 ص 200 .
(2) المصدر نفســه .
(3) ابن الجوزي – صفة الصفوة – ج 2 ص 371 .
(4) المصدر نفســه .
الخطيب البغدادي – تاريخ بغداد – ج 9 ص 187 .
ابن حجر – لسان الميزان – ج 3 ص 13–14 .

يوم العيد ويورد بعضها الاخر حكاية الجارية التي انكسر إناؤها . وفي هذا الإختلاف ما يدلّ على أنّ هذا التصوّف لم يكن مرتبطاً بحادثة دون أخرى وانقلابا فجائيا وإنما أثرًا من اثار تديّن الرّجل أولا وصحبته لمعروف ثانيا ولا نستبعد أيضا أن يكون في مهنة السّريّ ، وهي بيع السّقط ، ما يبعث على التأمّل في الدّنيا ، وما يوحي بهوان الحياة ومتاعها .

فكلّ هذه العوامل مجتمعة ، قد مهّدت لتصوّف السّريّ ولتغيّر مجرى حياته . وقد حدث هذا التغيّر في اخر شبابه ومطلع كهولته ، على الأرجح ، لأنّ أستاذه معروفا توفي سنة 200هـ . لكنّ تصوّف السّريّ قد عرف طورًا ثانيا هو طور العزلة والإنصراف عن مخالطة الناس، وقد كان لأبي جعفر السمّاك أحد زهّاد العراق ، يد في هذا التحوّل إذ اشتهر هذا الزاهد بدعوته إلى الوحدة والإنفراد (وكان شيخا شديد العزلة (1)) وقد رأى عند السّريّ يوما جماعة ينصتون إلى وعظه فوقف ولم يقعد ثم قال له : (أبو الحسن صرت مناخا للبطالين (2)) . ونحن وإن كنا نجهل حقيقة العلاقة التي كانت تربط بين الرجلين ، لا نشك في أنّه قد كان لهاته الحادثة وقع في نفس السّريّ ، وحافز على إختيار العزلة التي صبا إليها ولم يعقد العزم بعد على تحقيقها . وهكذا كان لأبي جعفر هذا دور يضاف إلى دور معروف الكرخي في توجيه السّريّ وفي طبع سلوكه الصوفي بطابع خاص . وقد ساهم الشيخان في دفعه إلى نوع من التجربة الروحية جعلت منه أحد كبار الصوفية ببغداد . لكنّ قيمة السّريّ لا تكمن في تصوّفه فحسب ، بل تتجاوز تجربته الشخصية في هذا المجال ، وتتمثّل في أنه كان إمام المدرسة البغدادية في التصوّف . فبم إستحق الرّجل هذه الإمامة ؟

---

(1) أبو نعيم الأصفهاني – حلية الأولياء – ج 10 ص 119 .

(2) المصدر نفسـه .

## منهجه في الوعظ والإرشاد

إنّ المتأمل بإمعان في شخصية السّريّ يتفطن إلى وجود مجموعة من الخصال قد أهّلتها لتتبوّأ المنزلة التي كانت لها بين أهل بغداد ، ولتكون رمزًا للحياة الدينيّة المثالية التي كانوا يطمحون إليها . فقد كان الرجل يمثل بحق الإمام الروحي بالنسبة لمعاصريه ، والمعلّم لمبادىء السلوك الأخلاقي ، ولم يكن من الذين إحتفظوا بتجاربهم الرّوحيّة لأنفسهم ، ولم يجعلوا منها مصدر اشعاع على غيرهم ، بل كان يعقد مجالس الوعظ والإرشاد ليوقظ الضمائر وليحث العقول على التفكير في الاخرة . فقد إشتهر بجلوسه في أماكن معيّنة مع جماعة كانوا يبكّرون معه إلى صلاة الجمعة ، وقد تحدّث عن هذه المجالس فقال ( لنا أماكن قد عرفت بنا لا نكاد أن نخلو عنها (1) ) ورآه أبو جعفر السماك يوما في إحدى حلقات وعظه التي كان يعقدها بانتظام ، فلم يستحسن إجتماع الناس حوله كما سبق أن رأينا (2) لما عرف عن ذلك الزاهد من ملازمة للعزلة لكنّ السري قد إستمرّ مدّة طويلة من حياته في متابعة منهجه التعليمي الوعظي مخالفا في ذلك جلّ من مثلوا الحركة الصوفيّة في عصره . وواصل الإتصال بشباب الأمّة حتى بعد إنتقاله إلى طرسوس ومرابطته فيها إذ لم يكتف بجهاد العدوّ وساهم في نوع اخر من الرباط والجهاد هو تقويم النفوس وتهذيبها ولذلك إقترن حديثه عن إقامته هناك بالإشارة إلى فتية متعبّدين كانوا يلازمونه ويشاركونه في تعبّده وقد أشار إلى هذه الرفقة بقوله ( كنت بطرسوس وكان معي في الدّار فتيان متعبدون (3) ) .

ويدلّ معظم ما روى عن السّريّ من أقوال على منهجه في التعليم . إذ كان كثيرا ما يسأل تلاميذه إذا أراد تنبيههم إلى بعض المغازي والعبر ،

(1) نفس المصدر – ص 125 .
(2) نفس المصدر – ص 119 .
(3) نفس المصدر – ص 116–117 .

فتراه يصوغ القضايا الصوفية في قالب مسائل تطرح للدّرس والتحليل وربّما للمناقشة أيضا . وقد تفطّن تلميذه الجنيد إلى هذه الظاهرة في منهج أستاذه فقال ( وكان إذا أرادَ أن يفيدني سألني (1) ) وهو يعلّق أحيانا على جواب المجيب بقوله ( ما أحسن ما أجبت ، ما أحسن ما تقول (2) ! ) وكثيرًا ما كان تلاميذه يسألونه عن بعض المفاهيم الصوفية فيشرحها لهم فقد قال له أبو بكر العطشي : ( ماذا أراد أهل الجوع بالجوع ؟ فقال : ماذا أراد أهل الشبع بالشبع ؟ إنّ الجوع أورثهم الحكم ، وإنّ الشبع أورثهم التخم (3) ) وسأله بعضهم عن مفهوم الزهد والشكر والقرب والوجد (4) فكان يجيب عن هذه الأسئلة ، ويجعلها موضوع حوار يقبل فيه إعتراض المعترض وانتقاد المنتقد ، لأنّ العالِم في نظره يكون مسيئا ( إذا غضب أن يردّ عليه شيء من علمه (5) ) . ويحسن أن نسوق في هذا المجال مثالا على ما كان يدور بينه وبين تلاميذه من نقاش ؛ يقول أبو القاسم الجنيد : ( دخلت على السّري يوما ، فرأيته متغيّرًا فقلت له : مالك ؟ فقال دخل عليّ شاب فسألني عن التوبة فقلت له : ألاّ تنسى ذنبك ؟ فعارضني وقال : بل التوبة أن تنسى ذنبك ! فقلت : إنّ الأمر عندي ما قال الشاب . فقال : ولم ؟ قلت : لأنّي إذا كنت في حال الجفاء فنقلني إلى حال الوفاء فذكر الجفاء في حال الصفاء جفاء . فسكت (6) ) .

ومن الأساليب التي كان السّريّ ينزع فيها منزعا تعليميّا تبويبه لقواعد السلوك المستقيم وصوغه لها في شكل قوانين ثابتة ، وأحسن دليل على ذلك

---

(1) المصدر نفسه — ص 119 .
(2) المصدر نفسه .
(3) المصدر نفسه — ص 122 .
(4) السراج — اللمع — ص 46 — الكلاباذي : التعرف — ص 127 — أبو نعيم الأصفهاني — حليه الأولياء — ج 10 ص 119 .
(5) أبو نعيم الأصفهاني — حلية الأولياء — ج 10 ص 119 .
(6) القشيري — الرسالة القشيرية — ص 61 .
نيكلسون — الصوفية في الاسلام — ص 36 .

هذه العبارات والصيغ التي يكثر من ترددها في كلامه : (خير الرزق ما سلم من خمسة (1) ) و( ثلاث من اخلاق الأبرار (2) ) و( ثلاث من أبواب سخط الله (3) ) و( خمس من كنّ فيه فهو شجاع بطل (4) ) وكان يعتمد أيضا في تعليمه ووعظه على رواية أقوال أوائل المتصوّفة كإبراهيم بن أدهم ، والفضيل بن عياض ، وابن المبارك ، ويستشهد باراء بعض الحكماء والأنبياء (5) كما يتوخى أحيانا منهج الترهيب أو الترغيب فيقول : ( إني أعرف طريقا يؤدّي إلى الجنّة ! (6) ) فيجيبه سامعوه في شوق ولهفة : ( ما هو يا أبا الحسن ؟ ) ومن يتفحص سائر أقواله يلاحظ أن أغلبها قد صيغ في قالب أوامر ونواه كقوله ( لا تركن إلى الدنيا فينقطع من الله حبلك ، ولا تمش في الأرض مرحًا فإنها عن قليل قبرك (7) ) أو كقوله ( اجعل فقرك إلى الله تستغن به عمّن سواه (8) ) . وهكذا أقام السّريّ زمنا على إرشاد الناس وهديهم ولم يكن مبالغا في كلامه عندما قال ( نحن نعلّم الناس منذ خمسين سنة (9) ) ولئن قرر في أواخر حياته العزلة والتفرغ للعبادة فإنّ إتخاذه لذلك القرار وتخلّيه عن رسالة الوعظ والتعليم لم يكن بالنسبة إليه أمرا هينا ، بل يبدو أنه عانى صراعا عنيفا بين واجبين ، واجب نشر العلم وإرشاد الناس وواجب التفرّغ للعبادة ، فقال ( لو علمت أنّ حلولي في البيت أفضل من خرُوجي إلى المجلس ما خرجت ولو علمت أنّ جلوسي

---

(1) أبو نعيم الأصفهاني — حلية الأولياء — ج 19 ص 124 .
(2) المصدر نفسه — ص 123 .
(3) المصدر نفسه .
(4) المصدر نفسه — ص 117 .
(5) المصدر نفسه — ص 118 — 121 — 122 .
(6) المصدر نفلكه — ص 119 .
(7) المصدر نفسه — ص 129 .
(8) المصدر نفسه — ص 124 .
(9) المصدر نفسه — ص 117 .

معكم أفضل من جلوسي في البيت ما جلست ولكنّي إن دخلت إقتضاني العلم لكم ، وإن خرجت ناقدتني الحقيقة فأنا عند مناقدتي مستحي وأنا عند إقتضاء العلم محجوج ! (1) ) ولكنّ تحقيقه لهذه العزلة ، اخر الأمر ، لم يمنع رواد مجلسه من أن يقصدوه في بيته كلما أحسّوا بحاجة إلى الإرشاد والتوجيه كما أنّ سلوكه ومواقفه ، قد حلّت محلّ أقواله ومواعظه فكان قدوة بتهجده وتحنثه ، موعزا لتلاميذه بأن يقتفوا أثره في التزوّد للاخرة قائلا لهم ( أنا لكم عبرة يا معشر الشباب ، إعملوا فإنما العمل في الشبوبية (2) ) وكان يعتقد إعتقادًا جازمًا أنّ رسالة الصوفي هي وعظ الناس وهديهم لذلك نراه يُعدّ تلاميذه ليخلفوه في القيام بهذه المهمّة ، فقد روي أنّ الجنيد لمّا رغّبه السّريّ في أن يعظ الناس ، لم يكن يرى نفسه أهلا لذلك العمل ( فرأى النبيّ ليلة الجمعة يأمره أن يعظ الناس ، فاستيقظ وقصد دار السّريّ قبل أن يطلع النهار فلمّا طرق الباب فتح له السّريّ وقال : ما صدّقتني حتّى جاءك الرسول وأخبرك (3) ) ولعلّ السّريّ لم يتخلّ في واقع الأمر ، عن مهمّة الوعظ والتعليم التي اتسمت بها شخصيته ، حتى في اخر لحظات حياته . فقد روي أنّ القرّاء كانوا يجالسونه ويعودونه في العلّة التي مات فيها ، بطرسوس (4) وأنّ تلميذه المقرّب إليه أبا القاسم الجنيد يقول له عند احتضاره : « أوصني » فيجيبه بقوله (لا تصحب الأشرار ولا تشتغل عن الله بمجالسة الأخيار (5) ) فلا غرو إذن بعد أن تبيّنت لنا العلاقة الوثيقة والتجاوب العميق بين السّريّ وأبناء عصره ، وخاصة جيل الشباب من البغداديين ، أن يكون أحسن من دعّم أسس الحياة الورعة في المجتمع البغدادي ، وغرس بذور التصوف في نفوس العديد من أفراده .

---

(1) المصدر نفسه – ص 122 .
(2) المصدر نفسه – ص 126 .
(3) القشيري – الرسالة – ص 134 .
(4) أبو نعيم الأصفهاني – حلية الأولياء – ج 10 ص 122 .
(5) المصدر نفسه – ص 125 .

## أول من تكلم في التوحيد :

ويعتبر السّريّ السقطي أوّل من تكلم في التوحيد على الطريقة الصوفية (1) وشهد له معاصروه بالتبرز في هذا الميدان حتى أطلقوا عليه لقب «لسان التوحيد (2)» . وقد كانت هذه القضية من أهمّ القضايا التي إهتمت بها المذاهب الإسلامية في عصره وطرحتها على بساط الدّرس لأنها الركن الأوّل الذي تقوم عليه العقيدة في الإسلام . وقد بلغ هذا الإهتمام أوجه مع الفرق الكلامية خاصة ، فتعددت وجهات النظر واختلفت التصوّرات لهذا المبدأ باختلاف انتماء أصحابها إلى مذهب دون آخر .

ولم يكن أوائل الصوفية قبل السّريّ يهتمون بالخوض في هذه القضية وصوغها في شكل نظريات كما كان يفعل علماء الكلام . والسرّ في ذلك هو الصبغة التي كانت طاغية على التصوف في بداية أمره وهي الإقتصار على الجانب التعبّدي القائم على ضرب من السلوك والمعاناة أكثر من قيامه على الجدل والمناظرة الكلامية . فكان المتصوّفة الأوّلون يحتفظون بفكرتهم عن التوحيد لأنفسهم ، ولا يأخذون بطرف ممّا يدور من نقاش وجدال في هذا الموضوع .

لكنّ السّريّ لم يفضل البقاء في عزلة عمّا يخوض فيه أهل عصره ، بل أخذ بنصيب وافر من مشاغلهم ، فشاركهم في معالجة هذه القضية ، وسجّل بذلك بداية تأثر التصوّف بمشاكل علم الكلام ، وغرس البذرة الأولى للتفكير الصوفي الذي سينمو بعد ذلك ليصبح عقيدة متميّزة عن غيرها من عقائد المذاهب الأخرى .

---

(1) السلمي – طبقات الصوفية – ص 14 .
الشعراني – الطبقات الكبرى – ج 1 ص 63 .
المنوفي – جمهرة الأولياء – ج 2 ص 144 .
آدم متز – الحضارة الاسلامية – ج 2 ص 25 .

(2) المصادر نفسها .

ولعلّ قيمة هذه المشاركة التي قدّمها السّريّ لا تكمن فقط في تمثيل موقف الصوفية والتعبير عن ارائهم بخصوص هذا الموضوع ، وإنما تكمن خاصّة في المنزلة التي يحتلها مبدأ التوحيد في المذهب الصوفي نفسه ، وهي منزلة فريدة تفوق المكانة التي يحتلها في غيره من المذاهب فالمعتزلة مثلا ، وهم أهل العدل والتوحيد ، قد ركّزوا عقيدتهم على هذا المبدأ ولكنهم جمعوا إليه مبادىء أخرى كالعدل والوعد والوعيد ، ولم يفردوه باهتمامهم . أما الصوفية فقد جعلوا الغاية القصوى من التصوّف هي الوصول إلى إدراك مبدأ التوحيد والتأكد منه ، لا عن طريق الإقتناع العقلي والإستدلال المنطقي وإنما بوسيلة خاصة بهم هي الذوق والإلهام الروحي وأقاموا كلّ تجاربهم على هذا الأساس وجعلوا منه نقطة الإنطلاق في طريقهم ونقطة الوصول .

وهكذا نتبيّن أنّ صاحبنا لم يكن يتكلّم في قضية العصر وقتئذ فحسب . بل كان يتحدث في جوهر التصوّف أيضا . وقد مكّنه إهتمامه بمشاكل عصره من أن يخدم التصوف ذاته ويضع القواعد الأولى لنشأته وتطوره .

ولن يتسنّى لنا أن نحدّد قيمة الدور الذي اضطلع به السّريّ في معالجته لهذا الموضوع الخطير إلاّ إذا ما أدركنا الفرق بين فكرة الصوفية عن الله وفكرة أصحاب المذاهب الأخرى عنه ، وأحطنا كذلك بالظروف التي كان هذا الرجل يصدع فيها بارائه وينشرها بين تلاميذه . فمن المبادىء الأساسية التي يلحّ عليها الصوفية مبدأ تنزيه الخالق عن الأعراض الملازمة للمخلوقات . فهو عندهم ( ليس بجسم ولا شبح ولا صورة ولا شخص ولا جوهر ولا عرض .... غير مشبه للخلق بوجه من الوجوه لا تشبه ذاته الذوات ولا صفته الصفات (1) ) ومن ارائهم التمييز بين ذاته وصفاته وهم يعبّرون عن هذا التمييز بقولهم في حديثهم عن الصفات ( إنها ليست هي هو (2) ) ولا يرون

(1) الكلاباذي – التعرف – ص 47 .
(2) نفس المصدر – ص 50 .

في ذلك ما يرى غيرهم من إخلال بمبدأ الوحدة الذي تتصف به الذات الإلهية . ويؤدّي بهم بحثهم في الصفات إلى التوقف عند صفة الكلام فيقرّون بأنّ الله « متكلّم » وأنّ كلامه هو القران ويقولون بقدم القران بناء على قولهم بقدم الصفات ومن أقوالهم في ذلك : ( ويسمّى كلام الله قرانا ، فكلّ قران سوى كلام الله فمحدث مخلوق ، والقران الذي هو كلام الله فغير محدث ولا مخلوق (1) ) . أما موقفهم من رؤية الله فيتمثل في إيمانهم بأنها ممكنة في الاخرة واحتجّوا على ذلك بطريقة عقليّة وأخرى نقلية . فمن حججهم العقلية قولهم ( وإنما جاز في العقل لأنه موجود وكلّ موجود فجائز رؤيته (2) ) ومن حججهم النقلية قوله تعالى ( وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة (3) ) وكذلك خطاب موسى لربّه ( أرني وجهك أنظر إليك (4) ) وغير ذلك من الايات القرانية التي تعزز رأيهم كما يستشهدون بالحديث النبوي ( إنكم سترون ربّكم كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامون في رؤيته يوم القيامة (5) ) .

ويكفينا هذا العرض الوجيز لرأيهم في التوحيد لكي ندرك أنه مناقض تمام المناقضة لما كان يروج عند أرباب المذاهب الأخرى من اراء في هذا المجال نفسه . فالمتصوّفة يخالفون في هذه النقطة تصوّرات بعض الفرق كالمشبّهة والقدرية وخاصة المعتزلة كما يبدو من خلال النقاط التي بسطناها . ومن هنا نفهم أنّ السّريّ السقطي قد كان بدراسته لقضية التوحيد ممثلا لنظرية مخالفة كلّ المخالفة لنظرية أهل العدل والتوحيد وحاملا لشعار هو

(1) نفس المصدر — ص 56 .
(2) نفس المصدر — ص 57 .
(3) سورة القيامة 75 — آية : 22—23 .
(4) سورة الأعراف 7 — آية : 137 .
(5) حديث صحيح أخرجه أحمد والشيخان وسائر الجماعة
الكلاباذي — التعرف — ص 58 .

أشبه بشعار أهل السنة إذاك ، وإن كانت الشقة ستبرز شيئا فشيئا بين الاتجاه السني والإتجاه الصوفي في العصور الموالية .

ولم تكن معارضة مبادىء الإعتزال في ذلك العصر أمرًا هيّنا وسبيلا مأمونة العثار ، لأنّ المعتزلة كانوا إذّاك في عنفوان قوّتهم ولأنّ السلطة كانت إلى جانبهم ممّا تسبّب في المحنة المشهورة التي إمتحن فيها أحد زملاء السّريّ المشهورين وهو الإمام أحمد بن حنبل . لكنّ السّريّ وقف رغم ذلك في وجه التيار معلنا رأيَه فكان بذلك ممثلا لفئة من المفكّرين ورجال الدّين وهم أهل السنة عامة والصوفية خاصة . ولم تقتصر أهمية دور السّريّ في نشره لرسالة التوحيد على الوقوف في وجه المذهب السائد في عصره وإنما تجسّمت أهميتُه أيضا في أنّه قد دعّم أساسا من الأسس العقائدية في التصوّف ، وجعله موضوع درس ومباحثة بعد أن كان مجرّد تجربة روحية يشعر بها الصوفي ويحاول أن يدركها إدراكا ذوقيا دون تحديد نظري واضح يميّز موقف التصوّف من شتى مواقف الفرق الأخرى . وبذلك يكون السّري قد أرسَى القاعدة التي سيقوم عليها التفكير الصوفي فيما بعد والعقيدة التي سيحتفظ بها تلاميذه وستصبح المنطلق الذي عنه يصدرون في ارائهم وتجاربهم الصوفيـة .

## أوّل متكلّم في المقامات والأحوال :

وقد اعتنى السّريّ ، فضلا عن إهتمامه بشرح عقيدة التوحيد الصوفية ، بجانب اخر من جوانب التجربة الصوفية لا يقلّ شأنا عن الجانب العقائدي ، ونعني به المظهر السلوكي الأخلاقي لأنّ التصوّف سلوك وأخلاق قبل أن يكون اراء ونظريات . ولذلك نراه يوجه نظره إلى تحديد المراحل التي يمرّ بها المريد في طريقه إلى الله ويحاول أن يضبط تعريفات لكلّ مرحلة منها ، وأن يحدد ما يجب على السالك أن يتحلّى به من ألوان الاداب خلال مجاهداته

لأنه كان مدركا لما قد يهدد نفوس أهل الطريق من خطر الزيغ عن روح التصوف الصحيح والسقوط في الأوهام والبدع . فكان بذلك أوّل من تحدث في المقامات والأحوال ببغداد وجعلها موضوعا لتعليمه وتوجيهه وأدار حولها النقاش والحوار مع بعض تلاميذه . وقد شهد المؤرخون بسبق السّريّ إلى هذا الميدان أيضا ، ممّا يحملنا على الإعتقاد بأهمية الدور الذي لعبه في تركيز الدعائم الأولى للحركة الصوفية المنظمة وفي إقرار السنن الكبرى التي ستحافظ عليها فيما بعد لتصبح السمة الثابتة والطابع الرسمي للتصوّف طوال العصور المواليّة . فهذا السّرخسي يقول (هو إمام البغداديّين في الإشارات (1)) كما يؤكد السلمي أنه أوّل من تكلّم ببغداد (في حقائق الأحوال (2)) ويروي لنا أبو نعيم أقواله في هذا الموضوع وتعريفاته للمقامات خاصة (3) .

فمن ارائه في هذا الباب أنّ الزهد بالنسبة للصوفي هو (أن يخلو قلبه ممّا خلت منه يداه (4)) وأنّ الفقر أن يستغني بالله عمن سواه (5) ومعنى التوكل عنده هو (الإنخلاع عن الحول والقوة (6)) وأمّا الشكر فهو أن (لا يعصى في نعمة (7)) وسئل عن القرب فقال (هو الطاعة (8)) وإذا ما كانت هذه الاقوال أقرب إلى التعريف الموجز منها إلى التحليل والتفسير فإنّ للسّريّ عناية أكبر بتحليل مقامات أخرى وخاصة منها مقام الصبر

(1) ابن العماد – شذرات الذهب – ج 2 ص 127 .
المونى – جمهرة الأولياء – ج 2 ص 154 .

(2) السلمي – طبقات الصوفية – ص 15 .
آدم متز – الحضارة الاسلامية – ج 2 ص 25 .

(3) أبو نعيم الأصفهاني – حلية الأولياء – ج 10 ص 117–118 .

(5) السراج – اللمع – ص 56 .

(5) أبو نعيم – حلية الأولياء – ج 10 ص 125 .

(6) نفس المصدر – ص 119
الكلاباذي – التعرف – ص 120 .

(7) أبو نعيم – حلية الأولياء – ج 10 ص 119 .

(8) الكلاباذي – التعرف – ص 127 .

والخوف والتوبة ، فهذا قوله في الصبر (معنى الصبر أن تكون مثل الأرض تحمل الجبال وبني ادم وكل ما عليها لا تأبى ذلك ولا تسميه بلاء بل تسميه نعمة وموهبة من سيّده لا يراد فيها أداء حكم بها عليه (1)) وقد بلغ من إهتمامه بمقام الخوف أن قسمه إلى عشرة مقامات فقال : (للخائف عشر مقامات : الحزن اللازم والهمّ الغالب والخشية المقلقة وكثرة البكاء والتضرّع في الليل والنهار والهرب من مواطن الراحة وكثرة الوله ووجل القلب وتنغص العيش ومراقبة الكمد (2)) . وقد سبق أن رأينا الجدال الذي دار بينه وبين تلاميذه حول مقام التوبة عند حديثنا عن منهجه في التعليم ، وفيه يبرز هذا الحرص على التدقيق في المفاهيم الصوفية ، وعلى التفريع للمعاني رغبة في الشرح والتحليل وتحرّيا من الزيغ عن حدود الشريعة لأنّ التصوّف كان لا يزال محافظا إذاك على إحترام تلك الحدود .

لكننا نلاحظ أنّ السّريّ لم تستقر عنده المصطلحات الصوفية استقرارها عند غيره من المتصوفة الذين تأخروا عنه في الزمن رغم المجهود الكبير الذي بذله في ضبط مراحل الطريق الأولى وبدايات السلوك . وإذا ما كنا نظفر في كلامه ببعض المصطلحات التي كتب لها الإنتشار بعد ذلك مثل القرب والشكر والتوكل وغيرها فإننا نجد في شروحه أيضا تسميات أخرى للمقامات لم يكتب لها البقاء مثل الأنس بكلام الله والأثرة لأمره والحياء من نظره وغيرها (3) وهي معان جزئية إنضوت بعد ذلك تحت مصطلحات أخرى أشمل وأعمّ . الاّ أنه لامراء في أنّ السّريّ قد وضَع المعالم الأولى على الطريق الصوفي بمساهمته في تحليل أطواره والإشارة إلى المنعرجات التي تتخلّله وقد إهتمّ أيضا بنهايات الطريق كما إهتمّ ببداياته ، وتعرض في

(1) أبو نعيم – حلية الأولياء – ج 10 ص 120 .
(2) المصدر نفسه – ص 118 .
(3) المصدر نفسه – ص 117 .

تحليله لأحوال المريد إلى نتائج مراقبة القلب لله واستغراقه في ذكره فيسمّي تلك النتائج عشقا أحيانا ومحبّة أحياناً أخرى (1) ويرى أنّ إستدامة التفكير في الله وإستحضاره في البال باستمرار سبيل إلى الأنس به ثم إلى التنعم بمحبّته ويستشهد على رأيه هذا ببعض ما ورد في الكتب المنزّلة فيقول (مكتوب في بعض الكتب التي أنزل الله تعالى : إذا كان الغالب على عبدي ذكري عشقني وعشقته (2) ) كما يذكر أنّ الله أوحى إلى داود عليه السلام قوله (بي فافرحوا وبذكري فتنعّموا (3) ) ويبدو أنه كان يعتقد أنّ هذه الأحوال لا تقبل التعريف والتحديد وإنما هي أوضاع روحية لا تجدي معها إلاّ المعاناة والممارسة لأنها أحوال لا يملك معها المريد زمام نفسه بل يكون فيها غالبا في وجد وذهول . لذلك نراه لا يجاري تلميذه الجنيد في استظهار أقوال الصوفيّة في معنى المحبّة ويكتفي بمدّ جلدة ذراعه قائلا (وعزّته لو قلت إنّ هذه الجلدة يبست على هذا العظم من محبّته لصدقت (4) ) ولا يجري حديث في هذا الموضوع بحضرة السّريّ إلاّ وينشد فيه شعرا ويترك التعريف والتحديد لأنّ المحبّة كغيرها من الأحوال منحة إلهية وليست من كسب العبد واجتهاده ولا يجدي فيها التعليم والتلقين وإنما ينال العبد منها بقدر ما تسمح به العناية الإلهية . وممّا كان السّريّ ينشده كثيرا في هذا الصدد قوله (5) :

إذا ما شكوت الحب قالت كذبتني　　فمالي أرى الأعضاء منك كواسيا
فلا حبّ حتى يلصق الجلد بالحشا　　وتذهل حتى ما تجيب المناديا

---

(1) المصدر نفسه — ص 125—121
السلمي — طبقات الصوفية — ص 16
ابن خلكان — وفيات الأعيان — ج 1 ص 201
القشيري — الرسالة القشيرية — ص 15 وقد اعتمدنا مقتطفات منها نقلها الأستاذ : ألبير نصري نادر — التصوف الاسلامي — ص 76 .
(2) المصدر نفسه .
(3) المصدر نفسه .
(4) ابن خلكان — وفيات الأعيان — ج 1 ص 200—201 .
(5) المصدر نفسه .
ابن العماد — شذرات الذهب — ج 2 ص 127 .

وقد وصف السّري أحيانا بعض مظاهر الأحوال نزولا عند رغبة تلاميذه الملحّة في كشف الغطاء عنها فتحدّث عمّا يصحب المحبّة من تواجد يؤدي إلى حال من الغيبوبة يذهل فيها الصوفي عن وجوده وهي حال الجذب والفناء. وقد روى لنا أبو القاسم الجنيد ما قاله أستاذه في هذا المجال فقال (ذكر يوما عند السّريّ السقطي رحمه الله المواجيد الحادة في الاذكار القوية وما جانس هذا ممّا يقوى على العبد فقال سريّ — رحمه الله — وقد سألته فيه فقال: «نعم يضرب وجهه بالسيف ولا يحسّه .......» وكان عندي في ذلك الوقت أنّ هذا لا يكون فراجعته أنا في ذلك الوقت فقلت له: يضرب بالسيف ولا يحسّ؟ إنكارا منّي لذلك. فقال نعم! يضرب بالسيف ولا يحسّ. وأقام على ذلك (1)).

لكنّ إهتمام السريّ بنهايات الطريق قد كان أقلّ من إهتمامه ببداياته. والسبب في ذلك راجع إلى إيمانه بأنّ الأحوال والمواجيد لا تدرك الاّ بالمعاناة وإنّ واجب الصوفي أن يصون الأسرار الإلهية التي تبدو له في حال الكشف والتجلّي وأن يستر ما يمنّ به الله عليه من كرامات (2). ولابدّ من أن نضيف سببًا اخر ذا صلة متينة بنوع تجربة السّريّ الصوفيّة وهو إشفاقه من البعد فيها عن ظاهر الشريعة، وخوفه من التوغل في تجربة باطنية لا تبررها التعاليم الدينية.

**تجربـة السّريّ الصوفيـة :**

وقد كانت تجربة السّريّ الصوفية منوالا يحتذيه شبابُ بغداد، ويجدون فيها مثالا حيّا للتعاليم التي كان ينشرها بينهم. إذ إشتهر بالزهد

(1) السراج — اللمع — ص 306
نيكلسون — الصوفية في الاسلام — ص 64.

(2) ابن خلكان — وفيات الأعيان — ج 1 ص 200—201
أبو نعيم الأصفهاني — حلية الأولياء — ج 10 ص 120.

والصلاح حتى كان (أوحد أهل زمانه في الورع (1)) وقد عبّر تلاميذه عن إعجابهم بتقواه فقال الجنيد : (ما رأيت أعبد من السّريّ (2)) وقال الحسن العقيلي (ما رأيت أعبد لله من السّريّ السقطي (3)) ونوّه المؤرخون أيضا بتقوى هذا الرجل ، وجعلوها من أبرز مظاهر تصوفه فقال أبو نعيم في وصفه (شديد الهدى حميد السعي ذو القلب التقي والورع الخفي (4)) وتتمثل ظاهرة ورعه هذه في عكوفه على العبادة وقيامه الليل كلّه متهجّدا ، حتى أنه لم يُرَ — حسب قول تلميذه الجنيد — مضطجعا قط ، طوال حياته ، إلاّ في علّة موته وعند غسله (5) وكان شديد الحرص على أداء الفرائض والمواظبة على إقامة صلاة الجمعة مع الجماعة ، فوصف لنا بنفسه كيف كان يبكّر مع جلسائه إلى تلك الصلاة (6) . وكان السّريّ يعتقد أنّ التصوف الحقيقي هو الذي يستمدّ مبادئه من أحكام الكتاب والسنة ولا يتجاوز أربابه حدود الشريعة ، بدعوى الإختصاص بمعرفة الحقائق والإطلاع على الأسرار الإلهية ، وانّ الصوفي الصادق هو المطيع لأوامر الشرع والمجتنب لمحارم الله ، لذلك نراه يعرّف الصوفي بقوله : (المتصوّف إسم لثلاثة معان ، وهو الذي لا يطفىء نور معرفته نور ورعه ، ولا يتكلم بباطن في علم ينقضه عليه ظاهر الكتاب ، ولا تحمله الكرامات على هتك محارم الله تعالى (7)) . ولهذا السبب كانت ظاهرة الورع هي أبرز سمات تصوف السّريّ ، فلم يفرّط طوال تجربته الصوفية في حقوق الله وفي القيام بشتى العبادات والنوافل لأنها

---

(1) الشعراني — الطبقات الكبرى — ج 1 ص 63 .
(2) ابن حجر — لسان الميزان — ج 3 ص 13 .
(3) الخطيب البغدادي — تاريخ بغداد — ج 9 ص 187 .
(4) أبو نعيم الأصفهاني — حلية الأولياء — ج 10 ص 116 .
(5) ابن العمود — شذرات الذهب — ج 2 ص 127
ابن خلكان — وفيات الأعيان — ج 1 ص 200—201 .
(6) أبو نعيم الأصفهاني — حلية الأولياء — ج 10 ص 125—126 .
(7) ابن خلكان — وفيات الأعيان — ج 1 ص 200—201 .

« طريق الجنّة » الوحيد في رأيه ، والدرع التي تقي من السقوط في البدع . وكثيرا ما كان ينصح تلاميذه بالجمع بين علميْ الظاهر والباطن لأنّ ( من ادّعى باطن علم ينقض ظاهر حكم فهو غالط (1) ) .

وكما يتمثل الورع في القيام بالواجبات الدينية ، يتمثل كذلك في اجتناب المحرّمات . وقد عُرف عن السّريّ في هذا المجال شدة شعوره بالذنب ، وتجافيه عن الإثم ، حتى أنه كان يتحرّى دائما في اقتنائه لقوته ، ويتثبت في مصادر رزقه ، خوفا من أن يقع له فيها شيء من الحرام . وقد أدّى به هذا التحرّي إلى مغاضبة أخته والإمتناع من تناول طعامها ، بالرغم من كونها مصدر رزقه الوحيد بعد انقطاعه عن التجارة ، وذلك لأنها كانت تخلط غزلها وتُغشِّه ، ولم يرض عنها بالرغم من تدخل الإمام أحمد بن حنبل بينهما بالحسنى (2) . وكان يتوخى هذا السلوك الصارم مع أهله وأقرب الناس إليه كما يتوخاه مع نفسه ، فلم يكن يقبل مجاملة من أحد ويأبَى أن يستغلّ جاهه الديني لجلب متاع الدنيا ، ويقول : ( من النذالة أن يأكل العبد بدينه (3) ) وقد أورد أبو نعيم رواية تدلّ على إيمانه هذا فقال ( حدّثنا عمر ابن أحمد بن شاهين ، حدثنا علي بن الحسين بن حرب قال : بعث بي أبي إلى السّريّ بشيء من حبّ السعال — لسعال كان به — فقال لي : كم ثمنه ؟ قلت له : لم يخبرني بشيء . فقال : اقرأ عليه السلام وقل له : نحن نعلم الناس منذ خمسين سنة أن لا يأكلوا بأديانهم ، ترانا اليوم نأكل بأدياننا (4) ! )

وقد أدّى به هذا التجافي الشديد عن المحرّمات إلى التحرّج من استعمال الملح المدقوق في طعامه ، لأنه لا يعلم طريقة دقّه واعداده . وراح يبحث

---

(1) أبو نعيم الأصفهاني — حلية الأولياء — ج 10 ص 124 .
(2) النبهاني — جامع كرامات الأولياء — ج 2 ص 21—22 .
(3) أبو نعيم — حلية الأولياء — ج 10 ص 117 .
(4) المصدر نفسه .

عن الرزق الذي لا دخل لمخلوق في جلبه (1) فكان يأكل – بأرض الروم – الخباز ويشرب الماء (2) ويلتقط البقل الذي يجرفه تيار الأودية (3) وقد عبّر عن إعجابه بالفتية المصاحبين له في طرسوس ، لأنهم رفضوا أن يصنع لهم تنورا من ماله بعد أن إنكسر تنورهم (4) وقد اشترى يوما كرّا من اللّوز وقرر بيعه بثلاثة وستين دينارًا مخالفًا بذلك أسعار السوق ، إذ إرتفع سعر الكرّ إلى تسعين دينارًا فكأنما أراد بذاك القرار أن ينبّه إلى الاثام المتأتية من الصفقات التجارية التي لا يكون الربح فيها من محض الحلال (5) . وهكذا يتضح أنّ السّريّ كان بتحرّيه هذا ، يريد الإبتعاد عن الشبهات فحرّم على نفسه كثيرا من أنواع الحلال ، لأنّ الزهد الحقيقي في نظره هو الزهد في الحلال (6) وفرض عليها ادابًا تقوم على قمع الشهوات والتقليل من الغذاء حتى اشتهر بطريقة معيّنة في الأكل وقال عنه أحمد بن حنبل ( ذلك الشيخ الذي عُرف بطيب الغذاء (7) ) .

لكنّ التصوّف بمعناه الدقيق لا ينحصر في مظاهر الورع والتقوى والإمتثال لأوامر الشرع ، ونواهيه وغير ذلك ممّا لا يعدو حدود التديّن ، ولا يتمثل كذلك في مجرّد العزوف عن الدنيا والإهتمام بالاخرة كما هو الشأن في الزهد ، وإنما هو حياة روحية قبل كلّ شيء وتربية نفسية وتجربة باطنية يعيشها الصوفي ويترقى في درجتها بحثا عن « الحق » وسعيا إلى القرب

(1) الخطيب البغدادي – تاريخ بغداد – ج 9 ص 187
ابن خلكان – وفيات الأعيان – ج 1 ص 200–201 .
(2) ابن الجوزى – صفة المفوة – ج 2 ص 371 .
(3) أبو نعيم الأصفهاني – حلية الأولياء – ج 10 ص 116 .
(4) المصدر نفسه – ص 117 .
(5) الخطيب البغدادي – تاريخ بغداد – ج 9 ص 187
ابن الجوزي – صفة الصفوة – ج 2 ص 371 .
(6) أبو نعيم الأصفهاني – حلية الأولياء – ج 10 ص 117 .
(7) المصدر نفسه – ص 126 .

من الله والإتصال به . لذلك نرى السّريّ يتخطى مرحلة الزهد ليدخل في طور التصوف بالعكوف على تهذيب نفسه واثراء روحه وتصفيتها حتى يحصل لها من النقاء ما يمكنها من التحرّر والانعتاق من قيود الوجود الأرضي لتلتفت بكليتها نحو التأمّل في الله واستكناه أسرار العالم العلوي . فقاوم غرائز نفسه بقتل ما فيها من أنانية وحبّ للذات . ولبث مدّة طويلة من عمره مستغفراً لله — حسب قوله لأنه بلغه يوما أنّ حريقا شبّ بالسوق ونجا منه دكانه فحمدَ الله على ذلك ثم ندم على حمده لما فيه من شعور بالأنانية (1) كما كان يقاوم غريزة العجب والكبرياء فينفر من إجلال الناس واكبارهم له . ويشفق من أن يحدث له تدينّه ضربا من الجاه عندهم فصار يستتر عند الذهاب إلى الصلاة (2) ويكره إلتفاف الناس حوله عند ذهابه إلى المسجد (3) وكان يقول ( احذر أن تكون ثناء منشوراً وعيباً مستوراً (4) ) .

وقد امن السّريّ بأنّ ضعف النفس كامن في تلك الغرائز البشرية فإذا تخلّصت منها تطهّرت القلوب وصمدت أمام المؤثرات الخارجية وقويت إرادتها فاستطاعت أن تجابه كلّ الأنواء . والقلوب عنده درجات حسب تربية أصحابها وتعهدهم لها . فقلب ( مثل الجبل لا يزيله شيء ، وقلب مثل النخلة أصلها ثابت والريح تميلها وقلب كالرّيشة يميل مع الريح يمينا وشمالا (5) ) وكان يقول ( أقوى القوة غلبتك نفسك ومن عجز عن أدب نفسه كان عن أدب غيره أعجز (6) ) . لكنّه قد كان دائما قليل الرضى عن نفسه ، فيتهمها بالتقصير والغرور ويحاسبها حسابا صارما ويقول

(1) ابن خلكان — وفيات الأعيان — ج 1 ص 200—201 .
(2) أبو نعيم الأصفهاني — حلية الأولياء — ج 10 ص 125 .
(3) المصدر نفسه — ص 126 .
(4) المصدر نفسه — ص 119 .
(5) المصدر نفسه — ص 124 .
(6) المصدر نفسه .

(من الناس ناسٌ لو مات نصف أحدهم ما انزجر النصف الاخر ولا أحسبني الاّ منهم (1)) الاّ أنه بالرغم من هذا الإتهام لنفسه قد استطاع أن يحقق لها من الصفاء ما سمح لها بالإنصراف الكلّي نحو التفكير في الله ومناجاته فكانت له فترات من الإستغراق الروحي ينفصل فيها عن العالم المادّي ويذكر فيها ربّه ذكرا يؤدّي به إلى نوع من الجذب . وقد أرسلَ يوماً تلميذه الجنيد لقضاء بعض شؤونه فأبطأ عليه فقال له عند مجيئه (إذا بعث بك رجل يتكلم في موارد القلوب في حاجة فلا تبطيء عليه فإنّك تشغل قلبه (2)) لكنّ هذه الحال لم تكن تدوم فيما يبدو سوى فترات قصيرة يقطعها حرصه على العبادة والتهجّد وتلاوة القران فكان يقول (إذا فاتني جزء من وردي لا يمكنني أن أقضيه أبدًا (3)) . ولعلّ تصوف السّريّ قد كان يتميز بحرصه على الجمع بين تجربته الباطنية من ناحية وقيامه بالشعائر الدينية وعكوفه على العبادة من ناحية أخرى . فكان موزّع النفس بين الشوق إلى الله ومحبّته والتنعّم بقربه وبين الخوف من معصيته والإخلال بالواجبات الدينية ، وكثيرًا ما صرّح برغبته في التوفيق بين هذين الأمرين وهما الخوف والمحبّة على ما فيهما من تناقض . لأنّ الخوف من الله عند الصوفيّة حجاب دونه ، ومحبّته قرب منه ، فكان يقول (ينبغي للعبد أن يكون أخوف ما يكون من الله امن ما يكون من ربّه (4)) ومن أقواله في هذا الباب أيضا (خمسة أشياء لا يسكن في القلب معها غيرها : الخوف من الله وحده والرجاء من الله وحده والحبّ لله وحده والحياء من الله وحده والانس بالله وحده (5)) وهكذا يتضح أنّ تمسّكه بفكرة الخوف هو أثر من اثار غلبة الجانب الزهدي

(1) المصدر نفسه — ص 126 .
(2) المصدر نفسه — ص 119 .
(3) المصدر نفسه — ص 124 .
(4) المصدر نفسه — ص 121 .
(5) المصدر نفسه — ص 124–125 .

على تجربته . ونحن لا نشك في أنه قد وصل في حبه لله إلى مدى بعيد وأعرب عنه بصدق حين اعتبر ان نحوله هو أثر من اثار ذلك الحب (1) إلا أن هذه المحبة لم تصل إلى درجة الإتصال بمحبوبه على حد تعبير كبار الصوفية الذين ظهروا بعده ، وإنما مكنته فقط من الترقي نحو أحوال من الكشف الخاطفة التي لم يكتب لها الدوام فكان تصوفه لذلك وسطا بين تجربة رابعة العدوية وتجربة الحلاج .

وقد عبر السري أيضا عما كان يضطرم في نفسه من صراع بين نزوعه إلى الكشف ورفع الحجاب وتلقي المنح الإلهية وبين حرصه على التمسك بالعبادات الظاهرة فكان يقول ( اصفى ما يكون ذكري إذا كنت محجوبا (2) ) فإذا أدى واجبه التعبدي تضرع إلى ربه ، وطلب منه أن يكشف له الحجب ليأنس بقربه فيقول : ( اللهم ما عذبتني بشيء فلا تعذبني بذل الحجاب (3) ) . ولعل من اثار غلبة الجانب التعبدي على تجربة السري الصوفية ، ومن دلائل وقوفه في مفترق الطرق بين التصوف والزهد وتأرجحه بينهما حديثه عن الثواب والعقاب ، واعتبارهما من العوامل الموجهة لسلوك الصوفي في تجربته الروحية إلى جانب العامل الرئيسي وهو الشوق إلى الله ، في حين أن التصوف بمعناه الكامل هو تركيز كلي للإهتمام حول الذات الإلهية وأن التفكير في الثواب والعقاب يعتبر في نظر كبار الصوفية ، تقصيرا من جانب العبد في حبه لخالقه واهتماما بما ترغب فيه النفس وبما تهابه .

وهكذا كانت تجربة السري همزة وصل بين الزهد المحض والتصوف الذي حرص أصحابه على البقاء في حدود ظاهر الشريعة ولم يقدموا الباطن على الظاهر أو الحقيقة على الشريعة حسب تعبيرهم . ولا ريب في أن السري

(1) الخطيب البغدادي – تاريخ بغداد – ج 9 ص 187 .
(2) أبو نعيم الأصفهاني – حلية الأولياء – ج 10 ص 121 .
(3) المصدر نفسه – ص 120 .

قد مثّل بمروره بهذا الطور الإنتقالي ، دور الرائد المطوّر للحياة الدينية ببغداد ، وسيتولّى تلاميذه من بعده تطوير هذا الموقف إلى أن تصل مدرسة التصوّف البغدادي إلى أوجها مع الحلاج .

**« أستاذ البغداديّين وإمامهم (1) » :**

ولعلّه قد اتضح ممّا سبق أنّ السّريّ السقطي قد كان إمامًا وقدوة للبغداديين في حياتهم الدّينية ، وأنّ شهادة المؤرّخين له بتلك الإمامة (2) على جانب كبير من الصحة ، وذات علاقة وثيقة بالمكانة التي كان يحتلها في عصره . فقد كان الرجل يحظى بإجلال كبير من قبل البغداديين ، شأنه في ذلك شأن كبار الأئمة المعاصرين له من أمثال أحمد بن حنبل ، إذ لم يكن يقلّ تأثيرًا عنهم في نفوس أهل التقوى والورع ، وقد مضى عليه حين من الدّهر لم يكن ينازعه في هذا التأثير منازع ، وذلك إثر وفاة الاعلام الثلاثة : الإمام أحمد والشيخ معروف الكرخي وبشر الحافي وقد عبّر أحد تلاميذه وهو الحسن البزّاز عن الفراغ الذي تركه هؤلاء بموتهم ، في شيء من الصبر والعزاء لأنّ السّريّ قد بقي على قيد الحياة ، ولأنه حقيق بأنْ يسدّ مسدّهم ويواصل القيام بالرسالة الروحية التي كرّسوا حياتهم لها فقال ( كان أحمد ابن حنبل هاهنا وكان بشر بن الحارث هاهنا وكنا نرجو أن يحفظنا الله بهما ، ثم إنهما ماتا وبقي السّريّ وأنّي أرجو أن يَحفظنا الله بالسّريّ (3) ) وهذا يدلّ على أنه كان بعدهم المجسّم الوحيد للمثل الأعلى في التديّن ، يقتدي الناس بسيرته ويستمعون إلى نصائحه ويعتقدون في بركته وولايته فيحيطون به كلما رأوه متجها إلى المسجد لأداء فرضه ، وبلغ بهم هذا الإكبار درجة صار الرجل يشعر معها بضيق ، ويدعو الله أن يشغلهم عنه بالعبادة والعلم

---

(1) السلمي – طبقات الصوفية – ص 14 .

(2) انظر صفحة 2 من هذا البحث .

(3) أبو نعيم لأصفهاني – حلية الأولياء – ج 10 ص 126 .

ويقول في ذلك ( إنّـي إذا نزلت أريد صلاة الجماعة أذكر مجـيء الناس إليّ فأقول : اللهمّ هب لهم عبادة تشغلهم بها عنّـي (1) ) وقد خشي على نفسه مغبـّة هذا التقديس عند ربّه واشفق من أن يأخذه العجب والغرور فراح يغيّر طريقه إلى المسجد ويقصد مساجد مختلفة متهما نفسه بالرياء والميل إلى الجاه فقال في وصف حاله تلك : ( فشق ذلك عليّ فقلت لنفسي : أراكِ مرائية منذ ثلاثين سنة وأنا لا أدري فتركت ذلك المكان الذي كنت اتيه ، فجعلت أصلّـي في أماكن مختلفة لئلا يعرف مكاني هذا أو نحوه (2) ) وقد آل به هذا الوضع إلى تحاشي اللقاء بالناس وكان عاملا من العوامل التي أدّت به إلى العزلة ولزوم بيته حتى يتوجه بكليته إلى الله . فإذا كانت هذه هـي منزلة السّري بين معاصريه ، فلا غرو أن يكون له من التأثير في نفوسهم ما يكفي لتهذيبها وتوجيهها وما يبرّر هذه الإمامة التي شهد له بها المؤرخون واستطاع بفضلها أن ينشط حركة التصوّف ببغداد .

**نشأة المدرسة البغدادية في التصوف :**

وهكذا نشأت بحكم هذا التأثير والاشعاع ، وبموجب ذلك التعليم والتلقين ، وبفضل الإرساء لحجر الأساس في العقيدة الصوفية والضبط لمراحل الطريق في بداياته ونهاياته ، نخبة من شباب بغداد عرفوا بـ( الطائفة (3) ) وهم تلاميذ السّري ، وعُرف أقربهم إليه وأكثرهم به اقتداء وعنه تلقيا ، بلقب « سيّد الطائفة » وهو أبو القاسم الجنيد بن أخته ومن روى معظم أقواله عنه وقد انفرد الجنيد دون أقرانه بذلك اللقب لأنّ تأثره بأستاذه قد بلغ مبلغا كبيرًا ، فقد قضّى فترة طويلة من طفولته وشبابه ملازما له ، يسعى في

(1) المصدر نفسه .
(2) المصدر نفسه – ص 125 .
(3) القشيري – الرسالة القشيرية – ط – ق – ص 16
ألبير نصري نادر – الصوف الاسلامي – ص 73 .

قضاء شؤونه ويعوده في مرضه ( كلّ ثلاثة أيّام (1) ) فكان أحسن من خبر أحواله وسيرته فضلا عن تشبعه بنصائحه ومواعظه ، ولم يفرّط في اغتنام أي فرصة للإستفادة من دروسه حتى وهو على فراش الموت (2) . ومن غريب الأمر أنّ إبراهيم بن السّريّ الذي كان صوفيا أيضا لم يبلغ من تأثره بأبيه ومن الحظوة عنده ما بلغه الجُنيد (3) وقد سبق أن رأينا عناية السّريّ بتلميذه أبي القاسم وعزمه على ترشيحه لمنصب الوعظ والإرشاد لما رأى فيه من تأهّل واستحقاق ، وفي ذلك ما يدلّ على تفضيله له على سائر زملائه وعلى أنه كان موضع ثقته واحترامه . وقد ورث الجنيد عن أستاذه إحترامه للعبادات الظاهرة وتجنّبه الخروج عن حدودها في التجربة الصوفية فكان يقول : ( العبادة على العارفين أحسن من التيجان على رؤوس الملوك (4) ) كما يقول : ( علمنا مضبوط الكتاب والسنة ، من لم يحفظ القران ولم يكتب الحديث ولم يتفقه لا يقتدى به (5) ) . وقد سار الجنيد على هدي أستاذه في اهتمامه بعقيدة التوحيد الصوفية فبوّأها المحلّ الأوّل بين شتى العقائد الصوفية الأخرى فكان يقول : ( إنّ أوّل مـا يحتاج إليه من عقد الحكمة تعريف المصنوع صانعه .... (6) ) وقد حاول أن يعمّق النظرة إلى هذا المبدأ فربط بينه وبين سائر المفاهيم الصوفية كالمحبّة والتوكل وغيرهما فقال ( إنّ التوحيد إذا تمّ تمّت المحبّة والتوكل وسمّي يقينا . فالتوكل عمل القلب والتوحيد قول العبد فإذا عرف القلب التوحيد وفعل ما عرف فقد تمّ . وقد قال بعض العلماء : إنّ التوكل نظام التوحيد فإذا فعل ما عرف فقد جاء بالمحبّة واليقين والتوكل ، وتمّ إيمانه وخلص فرضه (7) ) .

---

(1) أبو نعيم الأصفهاني – حلية الأولياء – ج 10 ص 125 .
(2) المصدر نفسه – انظر صفحة 7 من هذا البحث .
(3) المصدر نفسه – ص 305 .
(4) المصدر نفسه – ص 157 .
(5) المصدر نفسه – ص 255 .
(6) المصدر نفسه – ص 256 .
(7) المصدر نفسه .

ومن أشهر أفراد هذه الطائفة أيضا وأكثرهم إعجابا بشخصية السّري أبو سعيد أحمد بن عيسى الخرّاز الذي (1) لم يكن أقلّ أهمية من الجنيد في مواصلة الرسالة التي اضطلع بها أستاذه بل كان من أقدر أقرانه على بثّ الاراء الصوفية والدّفاع عنها حتى لقب « بلسان التصوّف (2) » وقد ظهر في أقواله ترداد لما أخذه عن السّريّ من اراء كقوله ( كلّ باطن يخالف ظاهرًا فهو باطل (3) ) وقد خطا الخرّاز باراء أستاذه خطوات أخرى فازدادت على يديه إحكاما ورسوخا إذ كان البغداديون يسألونه عن ( أوائل الطريق إلى الله (4) ) فيجيبهم بسرد للمقامات هو أكثر إتقانا وتبويبا من أجوبة أستاذه . وقد مضى أبو سعيد قُدُما في تطوير تجربته الصوفية إلى أن صار ( سيّد من تكلم في علم الفناء والبقاء (5) ) وهي أمور لم ينظر فيها السّريّ نظرًا دقيقا .

ومن تلاميذ السّريّ المرموقين أيضا أبو الحسين النوري المعروف بابن البغوي (6) وهو كزميليْه من أشدّ متصوفة بغداد ملازمة لأستاذه وتأثرًا به . وقد كان له دور شبيه بدور الجنيْد والخرّاز في نشر المبادىء الصوفية بعاصمة الخلافة العباسية فكان كما قال أبو نعيم ( أحد الأئمة ) في عصره (7) . وذكر السلمي أنه ( لم يكن في وقته أحسن طريقة منه ولا ألطف كلامًا (8) . وقد احتفظ النّوريّ بالأسس التي وضعها أستاذه للمذهب الصوفي ، ومن

---

(1) من أهل بغداد — صحب سريا السقطي وذا النون المصري وبشر بن الحارث وغيرهم توفي سنة 279هـ .

(2) الكلاباذي — التعرف — ص 43 .

(3) أبو نعيم الأصفهاني — حلية الأولياء — ج 10 ص 247 .

(4) المصدر نفسه — ص 243 .

(5) المصدر نفسه — ص 246

آدم متز — الحضارة الاسلامية — ج 2 ص 26 .

(6) بغدادي المولد والمنشأ لغوي الأصل صحب سريا السقطي وكان من أقران الجنيد توفي سنة 295هـ .

(7) أبو نعيم الأصفهاني — حلية الأولياء — ج 10 ص 249 .

(8) السلمي — طبقات الصوفية — ص 38 .

السّهل على الناظر فيما روي عنه من أقوال أن يتبيّن إيمانه بتلك الأسس واعتماده عليها فمن ذلك قوله : ( من رأيته يدّعي مع الله عزّ وجلّ حالة تخرجه عن حدّ علم الشرع فلا تقربنّ منه (1) ) . ولعلّ إهتمام النّوري قد تناول خاصّة نهايات الطريق فطوّر تجربة أستاذه في باب المحبّة والشوق إلى الله وأطنب في الحديث عن هذه الأحوال وأعرب عنها شعراً في كثير من الأحيان . وقد دارت مناظرة شعرية بينه وبين زميله الجنيد حول الشكوى من المحبوب وتعذيبه للمحبّ رواها أبو نعيم في طبقاته (2) واتضح من خلالها أنه أعمق نظرة إلى هذه المسألة من الجنيد ، وقد كان يرى أنّ من أخلاق المحبّ الصادق إيمانه بإيثار الغير وبرهن على رأيه هذا بسلوكه عندما قدّم نفسه للسيّاف فداء لصديقه الصوفيّ الذي قضى القاضي ابن إسحاق بإعدامه لأنه اتهم بالزندقة (3) . فقد مثل النّوريّ إذن وجها آخر من وجوه تطور آراء السّريّ السقطي وتجاربه الصوفية ودعّم بذلك ركنا من أركان مدرسة التصوّف البغدادي .

فهؤلاء الأعلام الثلاثة من أبرز تلاميذ السّريّ وأكثرهم تمثلا لآرائه ، وقد خصصناهم بالذكر لأنهم يمثلون في رأينا الجيل الأوّل الذي ظهرت على يديه المدرسة البغدادية في التصوف . ولسنا نعني بذلك أنّ التتلمذ على السّريّ قد كان وقفا على هؤلاء ، فتلاميذه حسب قول السّلمي ( أكثر أهل الطبقة الثانية (4) ) ولكنّ هؤلاء يتميزون عن غيرهم بظاهرتين : الأولى هي انهم تلقوا المبادىء الصوفية مباشرة عن أستاذهم ولم تصل إليهم عن طريق غيرهم من تلاميذه أو عن طريق الرواية . والثانية هي أنهم لم يقفوا

(1) أبو نعيم الأصفهاني – حلية الأولياء – ج 10 ص 252 .
(2) المصدر نفسه .
(3) المصدر نفسه – ص 250 .
(4) السّلمي – طبقات الصوفية – ص 14 .

عند حدود ما قرّره السّريّ وإنما طوّروه على مستوى التجربة والتفكير وتمكّنوا من أن يجعلوا للتصوّف البغدادي كيانا مستقلا عن حركة العبّاد بالعراق . فظهر الفرق منذ ذلك الحين بين مدرستين متميّزتين مدرسة الزهد بالبصرة ومدرسة التصوّف ببغداد على غرار ما كان موجودًا من تنافس بين هاتين المدينتين في ميادين أخرى .

**إشعاع التصوف البغدادي :**

ولم يقف تأثير السّريّ عند حدود بغداد ، بل تجاوزت أصداء تعاليمه افاق العراق لتنتشر على يد تلاميذه في الأقاليم الإسلامية الأخرى . فقد نقل تلميذه أبو علي الروذباري (1) مذهب البغداديّين في التصوف إلى مصر وأقام بها إلى وفاته . وحمل موسى الإنصاري (2) معه اراء أستاذه إلى خراسان وأشاعها بين المريدين بمرو . كما عمل أبو زيد الامدي (3) على إذاعة تلك المبادىء في جزيرة العرب حيث قضى بقية حياته .

وبفضل هؤلاء وغيرهم من تلامذة السّريّ أصبح للمدرسة البغداديّة في التصوف إشعاع كبير على بقية أنحاء البلاد الإسلامية بالرغم من تأخّر ظهورها تاريخيا عن غيرها من المدارس الصوفية الأخرى . وقد أمكن لها أن تصبح فيما بعد من أهمّ الحركات الصوفيّة في تاريخ الإسلام وأن يكون لها صدًى بعيد مع الحلاّج خاصة بعد أن كانت في بداية أمرها تتلقى المبادىء الصوفية بواسطة التأثيرات الخارجية وخاصة منها تأثيرات التصوف المصري المتمثل إذاك في اراء ذي النون المصري (4) وتلاميذه .

(1) توفي بالفسطاط سنة 322هـ.
آدم متز — الحضارة الاسلامية — ج 2 ص 28 .

(2) توفي حوالي سنة 320 — المصدر نفسه .

(3) توفي بمكة سنة 341هـ.
آدم متز — الحضارة الاسلامية — ج 2 ص 28 .

(4) هو أبو الفيض ثوبان بن إبراهيم كان أبوه نوبيا ثم انتمى إلى قريش بالولاء — توفي سنة 245هـ .

وهكذا قد اتّضح لدينا ، بعد هذا البحث ، قيمة الدور الذي لعبه السّريّ السّقطي في نشأة المدرسة البغدادية في التصوف . وهو دور لا يخلو من أهمية كما رأينا . إلاّ أنّ التحرّي يقتضي منّا الاّ نهمل أيضا مساهمة غيره من الأئمّة المعاصرين له كأستاذه معروف الكرخي وزميله الحارث المحاسبي في نشأة هذه المدرسة . وهي مساهمة حقيقة بأن تدرس ليتضح مدى تأثيرها في أفراد « الطائفة » الصوفية ببغداد، وفي وسم التصوف البغدادي بميسم خاص يميّزه عن غيره من المدارس الصوفية الأخرى .

# قائمة المصادر والمراجع

## 1) المصادر


1 — تاريخ بغداد :

للإمام الحافظ أبي بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي
دار الكتاب العربي — بيروت — لبنان — بدون تاريخ
ج : 9

2 — العبر في خبر من غبر :

للحافظ الذهبي
تحقيق صلاح الدين المنجد — سلسلة التراث العربي عدد 4
دائرة المطبوعات والنشر — الكويت — 1960
ج : 2

3 — وفيات الأعيان :

لابن خلكان
طبعة بولاق — بدون تاريخ
ج : 1

4 — لسان الميزان :

لابن حجر العسقلاني
الطبعة الثانية — مؤسسة الاعلى للمطبوعات
بيروت — لبنان — 1771
ج : 3

5 – اللّباب في تهذيب الأنساب :

لعز الدين أبي الحسن بن الأثير
تحقيق احسان عباس – دار صادر بيروت – بدون تاريخ
ج : 2

6 – شذرات الذهب :

لابن العماد الحنبلي
المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع – بيروت
ج : 2

7 – طبقات الصوفية :

لأبي عبد الرحمان السّلمي
يسّره ورتبه أحمد الشرباصي – سلسلة كتاب الشعب عدد 92
– مطابع الشعب – 1380

8 – اللُّمَع :

لأبي نصر السرّاج الطوسي
تحقيق – عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور
لجنة نشر التراث الصوفي – دار الكتب الحديثة بمصر ومكتبة
المثنى ببغداد – 1380هـ – 1960م

9 – التعرّف لمذهب أهل التصوف :

لأبي بكر محمد الكلاباذي
تحقيق محمود أمين النواوي – الطبعة الأولى مكتبة الكليات الازهرية
لصاحبها حسين المنياوي دار الاتحاد العربي للطباعة – بمصر

10 – الرسالة القشيرية في علم التصوف :

لأبي القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري – دار الكتاب العربي بيروت – لبنان بدون تاريخ – ص 10 و11

واعتمدنا أيضا طبعة القاهرة وأشرنا إليها بحرف : ق في الإحالات وذلك لغموض في كلا الطبعتين

11 – حلية الأولياء وطبقات الاصفياء :

لأبي نعيم الاصبهاني

الطبعة الأولى – مكتبة الخانجي ومطبعة السعادة بمصر 1357هـ – 1938م

المجلد : 10

12 – صفة الصفوة :

لابن الجوزي

الطبعة الأولى – تحقيق محمود فاخوري – مطبعة النهضة الجديدة – القاهرة

ج : 2

13 – لواقع الأنوار في طبقات الأخبار – أو الطبقات الكبرى :

للشعراني

مطبعة محمد علي صبيح وأولاده بميدان الأزهر بدون تاريخ

ج : 1

14 – جامع كرامات الأولياء :

ليوسف بن إسماعيل النبهاني

دار صادر – بيروت – لبنان

ج : 2

15 — جمهرة الأولياء :
لمحمود أبي الفيض المنوفي
الطبعة الأولى — مؤسسة الحلبي وشركائه للنشر والتوزيع
القاهرة — 1967
ج : 2

## 2) المـراجـع

16 — الصوفية في الاسلام :
ر. أ. نيكلسون R. A. Nicholson
ترجمة نور الدين شريبة — مكتبة الخانجي — مصر — 1371هـ — 1951م

17 — الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري : ادم متز A. Mez
ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة — الطبعة الرابعة دار الكتاب العربي — بيروت — 1387هـ — 1967م
ج : 2

18 — المعجم المفهرس لألفاظ القران الكريم :
محمد فؤاد عبد الباقي كتاب الشعب — مطابع الشعب — 1278هـ

19 — الاعلام :
للزركلي
الطبعة الثالثة — بيروت — 1389هـ — 1969م

20 — التصوّف الإسلامي :
لألبير نصري نادر
سلسلة نصوص ودروس — عدد 16
المطبعة الكاتوليكية بيروت 1960

# خواطـر حول نظريـة التعليم من خلال كتـاب
# رفاعـة رافـع الطهطـاوي
# « المـرشـد الأميـن للبنـات والبنيـن » *

بقلم : محمد صالح المراكشي

إنّ التعليم بمصر لبث على صورته التقليدية كما كان أمره في العالم العربي الإسلامي القديم متجسما في معقله الأصلي الجامع الأزهر والكتاتيب القرانية الملحقة به إلى عهد محمد علي (1) وقد كان يهدف إلى المحافظة على تزويد الطلبة بالعلوم النقلية والكفيلة ببثّ تعاليم الدين الإسلامي الصحيحة وتعليم اللغة العربية حسب مفهوم العرب للأدب والثقافة عامة (2) وبوصفه مساعدا على إعداد الموظفين في المجتمع المصري كتخريج الحكام الشرعيين وأئمة المساجد والفقهاء والمدرّسين بالمعاهد التابعة له (3) :

---

(*) أحد تآليف الطهطاوي الهامه – راجعه منشورا ضمن سلسلة « الأعمال الكاملة للطهطاوي » (في 5 أجزاء) حققها الدكتور محمد عمارة – ط1 – بيروت 1973 (ج2 ص 271 وما بعدها ...)

(1) راجع كتاب أمين سامي باشا : التعليم في مصر – ط 1 مصر 1917 : فصل : التعليم في مصر بعد الفتح الاسلامي ص 4 وما بعدها ....

(2) راجع كتاب الوسلة الأدبية لحسين المرصفي مثلا (الاتجاه التقليدي في فهم اللغة والنقد والأدب).

(3) راجع فصل :
Léon Bercher : Nouvelle Charte de l'Université de l'Azhar au Caire in R.E.I. Cahier III/1931.

وكان التعليم التقليدي في الأزهر ينقسم إلى قسمين رئسين من حيث مواده :

أ) **المقاصد :**

وهو جملة العلوم التي تكون غاية في حدّ ذاتها ويُعمل على إكتسابها عند الدرس والتحصيل مثل علم الكلام وعلم التوحيد وعلم الأدب والتفسير وعلم أصول الدين وكلّها تكوّن رصيد المثقف الأزهري الأصلي

ب) **الوسائل :**

وهي جملة العلوم التي يزوّد بها الطالب على أنها أداة يحصل بها على الأدب والدين مثل النحو والصرف وما شابههما في علوم اللغة والمنطق ومصطلح الحديث وعلم الهيئة والتقاويم ألخ ... وكل هذه العلوم بصنفيْها لا تُعير أهميّة خاصة للمعارف الدينوية المتّصلة مباشرة بحياة المجتمع اليوميّة الحقيقية ولا ترتبط بمختلف وجوه النشاط فيها كالفلاحة والتجارة وعلم الكسب والمال والصناعات اليدوية المختلفة . وهي حصيلة تصوّر غلب على رؤية العرب للثقافة من جرّاء تأثير الدين فيها جعلهم لا يميلون إلى المعارف إلاّ لما كان منها منقولا وقد أكد ذلك ابن خلدون عندما قال في مقدمته وهو يتحدّث عن العلوم النقليةعند العرب : « ... **وأصناف هذه العلوم النقلية كثيرة لأنّ المكلّف «يجب عليه أن يعرف أحكام الله تعالى المفروضة عليه وعلى أبناء جنسه وهي مأخوذة في الكتاب والسنة .... فلابدّ من النظر في الكتاب ببيان ألفاظه أولا وهذا هو علم التفسير ثم باسناد نقله وروايته إلى النبي صلعم ... واختلاف روايات القراء في قراءاته وهذا هو علم القراءات ... ثم النظر في القران والحديث لابد أن تتقدمه العلوم اللّسانية لأنه متوقف عليها . وهذه العلوم النقلية كلها مختصة بالملّة الإسلامية وأهلها** (4) » .

(4) راجع مقدمة ابن خلدون : « فصل في أصناف العلوم الواقعة في العمران لهذا العهد » ص 477–478 مطبعة التقدم مصر 1329هـ .

وعلى هذا عاش مجمل أصقاع العالم العربي الإسلامي منذ أحقاب إلى عصر النهضة وإن اشتغل في بعض عصوره بالعلوم العقلية الحيّة التي تستند إلى التجربة العلمية الصحيحة وتهدف إلى خدمة الإنسان في حياته الخاصة والعامة .

ولكن الأمر لم يبق هكذا . فبتولي محمد علي الحكم في مصر بعد الحملة الفرنسية عليها هذه الحملة التي خلفت جوّا علميا هزّ العقول والنفوس (5) أصبح التعليم بمصر يقوم على أسلوبين ورؤيتين مختلفيْن ولكنهما متعايشان رغم هذا الإختلاف وهما : الأسلوب التقليدي المشار إليه وأسلوب تعليمي جديد حققه محمد علي بسعيه إلى بناء مدارس مدنية عصرية تهتم بالعلوم الرياضية والطبيعية الحديثة ومعاهد فنيّة عليا مختصة في الزراعة والهندسة والمعادن والطب العسكري مثل مدرسة « الترسخانة الملكية » في علم الزراعة 1828 ومدرسة « المهندس خانه » للمعادن 1815 ومدرسة الكيمياء 1831 وغيرها كثير (6) . وقد اعترف كثير من المؤرخين رغم تحامل البعض منهم على شخص محمد علي وسياسته هذه، اعترفوا له بقيمة اصلاحاته الثقافية والإقتصادية هذه الإصلاحات التي تمثل حق التمثيل فلسفته في التعليم على أنّه مصلحة قومية عليا لابد للدولة أن تتحمّل مسؤوليتها فيه ولعلّه تأثر في ذلك بأفكار أتباع « سان سيمون » الذين صرفوا بعض الوقت في مصر في الثلاثينات من القرن الماضي (7) . فقد اعتقد محمد علي أنّ التعليم وجب تنظيمه حسب ما تقتضيه حاجيات البلاد الأساسية في النهوض والتقدم وهي الحاجات

(5) راجع تاريخ الجبرتي «عجائب الاثار في التراجم والأخبار» ج 3 ص 35 (وصفه لبعض التجارب العلمية في المخبر العلمي الفرنسي بالقاهرة) طبعة القاهرة 1322هـ .

(6) راجع في هذا كتاب أنور عبد المالك (بالفرنسية)

Idéologie et renaissance nationale : l'Egypte moderne. 2ème Ed. anthropos. Paris 1975. p. 148 sq...

(7) راجع في هذا خاتمة كتاب أنور عبد المالك السابق ص 489 – وكذلك كتاب الفكر العربي في عصر النهضة لصاحبه البرت حوراني (معرب) – بيروت . بتاريخ ص 74 ...

الإقتصادية أولا وبالذات ووفق هذا الإتجاه سارت حركة الترجمة على عهده ، واعتبر الإقتصاد سر تقدم الأمم وينبوع إزدهارها وجسم بذلك مفهومه للدولة العصرية ؛ وكان صعود إسماعيل على العرش إبتداء من 1865 حاسما بالنسبة لتقدم التعليم في هذا الإتجاه وتوحيد درجاته (8) . وقد خلق محمد علي بهذه الصورة ولأوّل مرّة في تاريخ مصر الحديث توازيا مسترسلا بين الفكر التعليمي التقليدي وأساليب التعليم العصري على الطريقة الغربية ؛ وتمثل ذلك في تأسيسه لديوان المدارس (وزارة المعارف) في جانفي 1836 – ونشأ عن هذا كله ثلاثة مجار أساسية في الفكر التعليمي بعد محمد علي :

أ) مجرى تقليدي محافظ بتفكير الأزهر ومشائخه ويروم الإبقاء على النظرية القديمة في العلم والتعليم .

ب) مجرى تقليدي مجدّد يروم تطعيم العلوم النقلية ببعض العلوم العقلية الجديدة النافعة للأمة والتي لا تمس بجوهر الدين وهو مجرى الحركة السلفية ومفكرها الشيخ محمد عبده وبعض أتباعه أمثال رشيد رضا وفريد وجدي في مصر ومحمد الطاهر بن عاشور في تونس وغيرهم ......

ج) مجرى جديد يبْغي التعليم المدني العصري لنجاعته في إحداث التحول الفعلي والمنشود في المجتمع وقيمه وهو « تيار علماني » جسمه طه حسين وسلامة وموسى ومحمود عزمي وكان رائده الأول بدون منازع الشيخ رفاعة رافع الطهطاوي (9) في مطلع النصف الثاني من القرن الماضي بعد عودته من فرنسا سنة 1831 واشتغاله بالترجمة والتعليم . ونحن في هذا البحث القصير نريد أن نحلل وجهة نظر هذا الشيخ في التعليم ؛ وهي طريقة في أمرها لما تتسم

(8) H. Laoust : Introduction à une étude de l'enseignement de l'arabe en Egypte, in R.E.I./1933.

(9) شيخ أزهري شهير – تولى إمامة بعثة طالبية أرسلها محمد علي إلى فرنسا عام 1826 – وقد ألف كتابه « تلخيص الابريز إلى تلخيص باريس » وصف فيها رحلته هذه – طبع طبعة أولى 1834 وأعيد طبعه ثانية 1849 – بمطبعة بولاق في مصر – توفي سنة 1873 .

به من تقدمية فكرية نادرة خاصة إذا نحن انتبهنا إلى ثقافة الرجل الأولى وهي ثقافة أزهرية كلاسيكية في أصلها . وقد وردت أهم أفكاره في هذا الباب الذي عنونه صاحبه « في التعلم والتعليم » وهو الباب الثالث من كتابه المشار إليه « المرشد الأمين للبنات والبنين » . وقد ظهر لأوّل مرّة سنة 1873 تاريخ وفاة مؤلفه (10) . وتجب الإشارة منذ البداية إلى أنه لا يمكن استيفاء نظرية الرجل كاملة في التربية والتعليم إلاّ إذا درسنا رسالة أخرى مكملة لكتابه « المرشد الأمين » وهي « مناهج الألباب المصرية في مباهج الاداب العصرية (11) » وقد ظهرت قبل المرشد الأمين بسنوات أي في سنة 1867 وفيها حديث عام عن التمدن والحضارة وصلة التربية بهما .

ولهذا فنحن نقتصر على تحليل أمهات أفكار الطهطاوي في التعليم والتربية بصورة أعم معتمدين ما ورد ذكره في « المرشد الأمين » نظر لأهميته الخاصة حسب رأينا .

فالمؤلف يبدأ حديثه عن التعليم في هذا الباب الثالث لبيان وجوب تقسيم المعارف من حيث أنها زاد فكري يغذّي الناشئة إلى معارف أولية وأخرى ثانوية تجهيزية وثالثه عالية بعد أن عرّف التعلم بقوله :

**« هو الوسيلة العظمى التي يكسب بها الإنسان معرفة ما يجهله بالكلية ... والتعلم هو جزء من التربية المعنوية التي هي تهذيب العقل وترويض الذهن . وهذه التربية المعنوية تنقسم إلى ثلاثة أقسام : تربية النوع البشري يعني تربية الإنسان من حيث هو إنسان يعني تنمية مواده الجسمية وحواسه العقلية « والقسم الثاني تربية أفراد الإنسان .. يعني تربية الأمم والملل .. والقسم الثالث : التربية العمومية لكل إنسان في خاصة نفسه وهي تربية الإنسان**

(10) راجع المصدر السابق ابتداء في ص 383 وما بعدها .

(11) راجع ما ذكره منها محمد عمارة في مقدمته — ج 1 (الأعمال الكاملة للطهطاوي) ص 78 وما بعدها . معرفا بها ثم ناشرا إياها في نفس الجزء من ص 234 — ... بداية

**الخصوصية** (12) » وهو تعريف شامل يبرز بوضوح أن التعليم تربيّة ضيّقة النطاق والحدود وهو ينصهر ضمن مفهوم أشمل وأعم وهو مفهوم التربية ؛ وهذا شبيه إلى حدّ كبير بما يُقرّه أهل البيداغوجيا وعلم التربية المعاصرون (13) أما المعارف الأولية فهي معلومات لابد للناشىء من تحصيلها في طور تكوينه العقلي الأول وهي متجسمة في مبادىء القراءة والكتابة وما يحتاج المتعلم إليه في دينه من العقائد وبعض أصول الحساب . والمهمّ أنّ الطهطاوي يلح إلحاحا صارما على وجوب تعميم هذه المرحلة على كامل الأطفال في الوطن المصري دون تمييز بين الطبقات الإجتماعية أو الجنسين لحاجة الفرد إلى هذا الصنف من التعليم إحتياجه للماء والهواء والخبز : فهو بمثابة الغذاء الذي تنتعش به نفسه ويكسب به كرامته الإنسانية المميّزة له عن الحيوان وهو يقول في هذا الباب :

**« فالتعليم الأولي ما يكون فيه أهل المملكة على حدّ سواء ، فهو علم لجميع الناس يشترك بالإشتغال فيه والإنتفاع به أبناء الأغنياء والفقراء ذكورهم وإناثهم ... فالتعليم الأولي ضروري لسائر الناس ، يحتاج إليه كل إنسان كاحتياجه إلى الخبز والماء (14) »**

فنحن نلمس من خلال هذا الكلام روحا ديموقراطية واضحة في مطالبة الطهطاوي الدولة بالمساواة المطلقة بين الناشئة في الحصول على هذا الحق . ولعلّ ذلك ناتج عن إيمانه بوجوب تطوير الفرد في المجتمع المصري حتى يزيد نفعه للوطن ونلمح بجلاء أنّ الطهطاوي يسوّي الأنثى بالذكر في هذا المطلب وهو الذي آمن بضرورة تعليم المرأة لأنّ ذلك يزيد في قدرها ورجاحة »

(12) راجع الباب 3 في كتاب المرشد الأمين – ط محمد عمارة المذكورة . ص 387 .

(13) راجع كتاب
John Dewey : Démocratie et éducation (la traduction) - Paris 1975 Chap. I p. 15.

(14) المصدر أعلاه ص 387 و 388

عقلها عندما يقول في نفس كتابه : « **وقد قضت التجربة في كثير من البلاد أنّ نفع تعليم البنات أكثر من ضرره . بل إنه لا ضرر فيه أصلا** (15) » وقد كان هذا مطلبا من أهم مطالب مفكري النهضة العربية في العصر الحديث على الصعيد الإجتماعي ، باعتبار أنّ الإصلاح لا ينطلق إلا من إصلاح الخلية الأساسية في المجتمع وهي الأسرة وصلاح الأسرة متوقف على إصلاح وضع المرأة بتعليمها أولا وبالذات .

ثم ينتقل الطهطاوي للحديث عن المرحلة الثانية من التعليم ويسميها «التعليم الثانوي والتجهيزي» (16) ويذكر بصورة مفصلة مواد الدراسة فيها وهي متنوعة تشمل التاريخ والجغرافية والمنطق والإدارة الملكية وفنون الزراعة والإنشاء والمحاضرات وبعض الألسنة الأجنبية التي تعود بالنفع على الوطن ويضيف إليها الفروسية والسباحة جامعا بذلك بين رياضة العقل ورياضة البدن . ثم يلح خاصة على وجوب مراعاة ميول التلاميذ الشخصية عند توجيههم في ختام هذه المرحلة [illegible] ما بعد المرحلة التالية » والتي يسميها « تعليم كامل . إنتهائي » [illegible] مفيدة للوطن [illegible] وهو يوضح [illegible]

« **فمتى انتهى تعليم الشبان العلوم الإبتدائية والتجهيزية وظهر ميلهم إلى خصوصيات تناسب أحوالهم من الصنائع والفنون وجب على أهلهم أن يضعوهم فيها . فإذا كان ميلهم إلى أشياء تضاد أحوالهم الحقيقية ولا منفعة لهم في تميل إليه أطماعهم الشهوانية منعهم أهلهم منها ووضعوهم في لياقتهم من كل ما ينتج لهم المنافع في الفنون والصنائع لينالوا بذلك الوظائف اللائقة بحالهم** (17) » فالطهطاوي يربط بين التكوين والتعليم من جهة وسوق الشغل

(15) المرشد الأمين — باب 3 ص 395 .

(16) المرشد الأمين — باب [illegible] ص 388 .

(17) المرشد الأمين — باب 3 ص 389 .

من جهـة أخـرى – إن صح التعبيـر – ويعتقـد أنه لا تعليم من أجل التعليم والتبحر فيه دون مراعاة طاقات التلميذ واستعداداته اليدوية والفكرية كما هو شأن النظرية التعليمية التقليدية عند العرب ؛ بل التعليم في نظره مرتبـط عضويا بطاقات التلميذ وميوله وكذلك بحاجات المجتمع من حيث توفـر الصناعات والحرف المفيدة للتقدم الإقتصادي أولا وبالذات . وهذا الضرب من التفكير في الربط بين التكوين وبين حاجات المجتمع نعتبره مـن العصرية بمكان وقد حصل للطهطاوي بتأثير من إختيار محمد علي السياسي في توجيـه التعليم في بلاده وجهة عملية مفيدة بعيدة عن كل إشتغال بما لا يتصل بواقع المجتمع (18) أولا ثم بتأثير مما شاهده في باريس من إشتغال الفرنسيين بالعلوم المفيدة في إحياء الصناعات وكشف المخترعات والسيطـرة على الطبيعة واستغلال مواردها . ناهيـك أنه تعـرّض إلى أهـم المعاهـد العليـا التقنية بفرنسا بالشرح والتفصيل انبهارا بها ودعوة ضمنية منه لتبنيها . فانظر إلى ما قاله – مثلا – في شرح مواد التعليم في « معهد البوليتكنيك » Ecole Polytechnique بباريس :

**« .. ومن أشهر المدارس مدرسة بوليتقنيقا بضم الباء وكسر اللام ... يعني مدرسة كليات العلوم وفيها تدرس الرياضيات والطبيعيات لتربية مهندسين في علم الجغرافية والعسكرية فمهندسو الجغرافية يهندسون القفاطر والأرصفة والطرق والجسور والخلجان وكل الات الحيل ورفع الأثقال وأما مهندسو العلوم العسكرية فهم يهندسون القلاع والحصون والبروج ... وأرباب هذه المدرسة محققون لهم باع في سائر العلوم ويكفي في فضل الإنسان أن يكون من تلاميذها »** (19) .

---

(18) راجع ما ذكره الطهطاوي في التنويه بسياسة محمد علي في رسالته « مناهج الألباب المصرية » المذكورة سابقا .

(19) راجع كتابه « تخليص الابريزي » ط 2 – بولاق 1859 – المقالة 3 – الفصل 13 : في ذكر تقدم أهل باريس في العلوم والفنون والصنائع ..... ص 142 وما بعدها .

ونشأ عن هذا التفاعل من قبل الطهطاوي بينه وبين محمد علي من جهة ، وبينه وبين مشاهداتـه نظـام العلم والتعليم في فرنسا من جهة أخرى تصوّره الجديد هذا في التربية والتعليم . فالتربية بالنسبة إليه وهي أشمل من التعليم عنده كما ذكرنا – ليس لها دور كبير في خلق طاقات الطفل كالذكاء والحافظة لأنها مستفادة من طبيعة الغريزة الإنسانية على حدّ قوله وإنما دورها الحقيقي في استغلال هذه الطاقات الغريزية وإنمائها وفقا لما يحتاجه الوطن من منافع مباشرة تساهم في تحويله من مجتمع متقادم الهياكل إلى مجتمع عصري حيّ على شاكلة المجتمعات الغربية فالتربية والتعليم متصلان تمام الإتصال بمستقبل الأمة ووجهتها الحضاريّة العامة وقد عبّر الطهطاوي بكل وضوح عن هذا في قوله : « **لابدّ أن تكون تربية الأولاد بحسب موافقة أحوال وطريقة إدارتها وأحكامها لينتقش في أفئدة الصبيان الأساسيات والأصول الحسنـة الجارية في أوطانهم . فمثلا إذا كانت طبيعة البلد المولود فيها الإنسان عسكرية مائلة للحرب والضرب ، تكون تربية الذكور تابعة لذلك ... وإذا كانت المملكة زراعية أو تجارية وما أشبه ذلك كان مدار التربية الصحيحة للأولاد مبنيّا على ذلك (20) »**. فأين نحن من نظرية التعليم لأجل التعليم والتربية بحشو دماغ التلميذ بعلوم منقولة يكررها ويجترها إلى مماته ؟

ويتواصل حديث الطهطاوي عن التربية في نفس الموطن من كتابه مبرزا مكانة التعليم ومنزلته الحيويّة بالنسبة للرقي الحضاري العام في أمّة من الأمم ؛ رابطا هذه المرّة بين التربية والحضارة كما ربط سابقا بين التربية والوظيفـة المفيدة في الحياة الإجتماعية العامة – وكأنّه يعتبر بذلك التعليم قضيّة النهضة الأولى قبل السياسة أو الإقتصاد البحت – وهو أمر غير مستغرب من قبل رجل خدم الفكر والثقافة والتعليم في مصر أكثر من نصف حياته منذ أن ولاه

(20) المرشد الأمين (مقدمة محمد عمارة ج 1 ص 239) .

محمد علي إدارة « مدرسة الألسن » عند إنشائها سنة 1836 بعد عودته من رحلته الباريسية الشهيرة .

ونحن نستشف هذه العلاقة الوثيقة بين التربية والتعليم في جهة وتمدّن الأمة واستقلالها عن غيرها من جهة ثانية في قوله :

**« إن الأمة التي تتقدم فيها التربية بحسب مقتضيات أحوالها يحصل فيها أيضا التقدم والتمدن على وجه تكون به أهلا للحصول على حرّيتها بخلاف الأمة قاصرة التربية فإنّ تمدّنها يتأخر بقدر تأخر تربيتها . فإن التربية العمومية ... هي أساس الانتفاع بأبناء الوطن (21) » .**

فالطهطاوي — من خلال هذا — كان واعيا تمام الوعي بخطورة التعليم وخطره في خلق مستقبل الأمم ودفعها إلى العلى أو الحضيض . ولذلك سعى إلى هذا الربط بين تكوين الأجيال في الأمة المصرية أو غيرها من الأمم وبين درجة تقدّمها الحضاري متجاوزا بذلك الرؤية التقليدية التي تعمل على تزويد الناشئة بعلوم نقلية قديمة دون أن تحسب لها حسابا في تأثيرها ودون أن تعرف مسبّقا مدى جدواها في نهوض الأمّة وتطوير أساليب عيشها فضلا عن إمكانية إستغلالها للزيادة في ثروة العباد والبلاد . فالرؤية التقليدية كانت تقوم على التعليم من أجل التعليم وليس من أجل نفع الأمة المباشر وهذا هو جوهر اختلافها مع رؤية الطهطاوي الجديدة .

ومزية نظرية الطهطاوي تتمثل قبل كل شيء في انطلاقه عند تصوّرها من واقع مجتمعه المصري وإرادة تغييره — كما شاء ذلك ولي نعمته الخديوي محمد علي باشا — عن طريق تعليم من نوع جديد وإن هو لم يتنكر للزاد الروحي خلاصة التعليم التقليدي وأهميته في المحافظة على شخصية المصري المسلم وأخلاقه . ولكنه لم يتوقف عليه مكتفيا به ، راضيا عنه بل تجاوزه إلى وجوب

(21) المرشد الأمين (مقدمة محمد عمارة ج 1 ص 240) .

إضافة زاد اخر للمتعلم في وطنه يكمّل الأول وهو زاد العلوم العقلية الغربية الكفيل بتوفير الثروة الإقتصادية القومية وذلك بتنمية المنافع العامة وتطويرها على حدّ تعبيره في مقدمة «مناهج الألباب المصرية». دون أن يرى في ذلك حرجا من جانب العقيدة الإسلامية. فلقد صرّح الطهطاوي في مقدمة كتابه «تخليص الابريز» أنّ الأمر لا يتعلّق بأخذ علوم أمّة كافرة صاحبة بدع كما كان يظنّ جمهور رجال الدين الإسلامي من المحافظين وإنما المسألة تنحصر في التزود بها من أمّة «متمدّنة» بلغت شأوا لا ينكر في العلوم الصحيحة أداة الرقي الحضاري للحاق بها والإلتقاء معها على صعيد المدنية والحضارة. وذلك بعد أن قسم الأمم إلى ثلاث درجات من حيث التوحش والتمدن فجعل الأمة الإسلامية في الدرجة الثالثة وهي درجة التحضر والظرافة في الاداب لكنها لم تصل إلى مرتبة البلاد الافرنجية في هذا الباب ووجب عليها تدارك هذا التفاوت الذي منشؤه انعدام العلوم العقلية المفيدة للوطن في الأمة الإسلامية والطهطاوي يقول في هذا: «**ان البلاد الاسلامية برعت في العلوم الشرعية ... وأهملت العلوم الحكمية بجهلتها لذلك احتاجت إلى البلاد الغربية في كسب ما لا تعرفه** (22)».

فمقياس «الإيمان والكفر» انعدم في تفكيره ليُعوّض بمقياس آخر أكثر موضوعية في دراسة تاريخ الأمم ومنزلتها الحضارية وهو مقياس «التمدن والتوحش»؛ وأصبح التعليم بالنسبة إليه اقتباس الوسائل العلمية **المُمَدّنة** للأمّة بقطع النظر عن إختلاف المعتقد الديني بينها وبين الأمة الغربية.

بقي أن نُشيرَ في خاتمة تعريفنا بنظرية الطهطاوي في التعليم إلى كلامه المتعلّق بالمرحلة العليا من التعليم، فمن الغريب أن يطالب بقصرها على أبناء

(22) راجع مقدمة تخليص الابريز – ط 3 – بيروت 1973 (ضمن الأعمال الكاملة للطهطاوي) ج 2 ص 16.

الأغنياء دون غيرهم من الفئات الإجتماعية الأخرى . ويعلل المؤلف ذلك برغبته في أن لا يعطل أبناء الفئات المتوسطة والضعيفة عن تعاطي بعض الحرف والصنائع المفيدة لهم وللوطن في نفس الوقت ؛ وكأنه يتحدث في هذا المضما بلسان السلطة الحاكمة في مصر أنذاك : « **وكما أن التعليمات الأولية والمعارف « العمومية يجب أن تعمّ جميع أولاد الأهالي فقيرهم وغنيّهم... بخلاف درجات « العلوم العالية المعدّة لأرباب السياسات والرئاسات وأهل الحل والعقد ... فإنه ينبغي أن يقتصد في تعليمها والتضييق في نطاقها بحيث يكون عدد تلامذتها محصورا وعلى أناس قلائل مقصورا بمعنى أن كلّ من طلب الاشتغال بالعلوم العالية لابدّ أن يكون صاحب ثروة ويسار ... بحيث لا يضر تفرغه للعلوم العالية بالمملكة** (23) » .

فهو في هذا الجانب من نظريته يبدو أرستقراطي النظرة يتناقض في موقفه مع روحه الديموقراطية التي برزت خلال حديثه عن المرحلة الأولى من التعليم . ولكن لا نتسرع في الحكم على المؤلف ، فلعله منشغل بمصلحة الوطن (24) أوّلا وبالذّات تلك التي تقتضي تكوين أكبر عدد ممكن من « الاطارات » المتوسطة الصالحة لانجاز الوظائف التطبيقية المباشرة في الأعمال العامة والتي يعبّر عنها بالفرنسية **Les cadres de maitrise** وهي كثيرة متنوّعة بتنوع الحرف والوظائف في المجتمع . بخلاف الوظائف العليا التي تعتبر مهن إشراف وتوجيه وتسيير للمشاريع الإقتصادية والإجتماعية عامة والتي تستدعي دراسات جامعية مختصّة ؛ فهذه الوظائف السامية لا تتطلب كثرة من الخرّيجين ذوي التكوين الجامعي ولعل المجتمع المصري في عصر المؤلف كان في حاجة ملحّة إلى الصنف الأول من الإطارات ، ولذلك ألحّ

---

(23) راجع المرشد الأمين الباب 3 — ص 389 .

(24) راجع المرشد الأمين الباب 4 — فصل 2 « في أبناء الوطن وما يجب عليهم » (الأعمال الكاملة) ج 2 ص 533 وما بعدها .

المؤلف على الإقتصاد في التعليم الجامعي ، لأنه يستدعي التفرّغ فاشترط الطهطاوي أن يكون الطلبة ممن يرغبون في استكمال المرحلة العالية من تعليمهم مترفّهين ماليا حتى لا يكونوا في حاجة إلى ترك صناعة يعيشون بفضلها ويستفيد الوطن منها في الان نفسه . ونحن لا نزعم بهذا أنّ الطهطاوي كان خلوا من كل نظرة طبقيّة في هذا الجانب الأخير من نظريته ، إذ كان بإمكانه أن ينادي بتشجيع الحكومة للطلبة من الفئات المتوسطة حتى يستكملو معارفهم . ولعلّ تفكيره هذا من اثار بيئته وحكم صلته بطبقة المماليك الحاكمة في مصر منذ أيام محمد علي نفسه .

وعلى كل فإنا نلمس من خلال ما ذكره الطهطاوي في كتابه هذا تفكيرا نظريا متكامل الجوانب حول قضية التعليم في مصر خاصة والعالم العربي عامة في عصر النهضة ونلمس تفكيرا ينضح بروح الحداثة والجدّة وهو أمر لافت للنظر لاسيما أنه صادر عن رجل أزهري الثقافة كما قلنا وكان بامكان هذه الثقافة الكلاسيكية الضيّقة أن تقيّد فكره عن التحليق في هذه الافاق الجديدة .

ونحن عندما نقارنه مثلا بنظيره الشيخ الطاهر بن عاشور الزيتوني الثقافة والذي كتب كتابه « أليس الصبح بقريب » (25) في نفس الموضوع ولكن بعده بزمن ليس بالقصير وهو يعكس نفس الإهتمام أي إصلاح التعليم التقليدي ومناهجه عامة ؛ نجد أن ابن عاشور لم يطّلع على ما كتبه سلفه الطهطاوي في هذا الباب كما فعل الشيخ سالم بوحاجب بالنسبة « لتخليص الابريز» عند تحريره لمقدمة كتاب خير الدين « أقوم المسالك » (ولعل ذلك كان بإيعاز من خير الدين نفسه لانبهاره بهذا الكتاب) وكانت هموم الشيخ ابن عاشور على عكس الطهطاوي منحصرة في إصلاح التعليم الزيتوني بتونس من وجهة سلفية خالصة كما شهد بذلك الأستاذ المنصف الشنوفي عند تقديمه لكتابه قائلا :

---

(25) صور هذا الكتاب بتونس (1903–1910) انظر مقال علي الشنوفي : حوليات الجامعة ع10/1973 .

«... والكتاب جريء ... متبين الصلة في روحه وفي منهج الإصلاحات التي يدعو إليها بدعوة الشيخ عبده إلى صلاح الأزهر ... فمن أراد شاهدا على تفاعل الحركة السلفية بتونس مع شقيقتها بمصر فليطالع هذا الكتاب الذي شرع صاحبه في تأليفه في نفس السنة التي زار فيها الشيخ محمد عبده البلاد التونسية أي 1903 (26) » لم يكن الشيخ ابن عاشور في كل ذلك جريئا جرأة الطهطاوي من حيث تصوّره لرؤية جديدة للعلم والتعليم والتفكير في صلته الحيويّة بمستقبل الأمّة وتكييف وجهتها الحضارية ؛ هذا التصوّر الذي برز من جديد في كتاب طه حسين « مستقبل الثقافة في مصر » سنة 1938 عندما تساءل صاحبه عن مدى قدرة الجامع الأزهر على النهوض بكل أنواع التعليم (27) ولذلك فنحن نعتبر كتاب الطهطاوي « المرشد الأمين » حدثا في تاريخ الفكر التربوي العربي الحديث لا يمكن تجاهله أو تجاوزه .

محمد صالح المراكشي

(26) راجع فصل : أليس الصبح بقريب – تقديم الاستاذ المنصف الشنوفي – حوليات الجامعة التونسية ع 1968/5 ص 154 .

(27) راجع في نفس المرجع اعلاه ص 154 قوله متحدثا عن موقفي عبده وابن عاشق في قضية التعليم : « ... فإنهما لم يتجرآ – رغم ما كان لهما من جرأة – على صوغ القصية في هذا الشكل الثوري الذي لم صدع به طه حسين في كتابه : مستقبل الثقافة في مصر » في خصوص الأزهر ...» .

# مباحث ودراسات أدبية

تأليف : محمد الحليوي *
نشر : الشركة التونسية للتوزيع ـ تونس 1977 (171 ص)

**تقديم : الشاذلي بويحيى**

هذه مجموعة مقالات مختلفة الأغراض لا علاقة بينها ولا تتجلّى منها وحدة في الموضوع ولا في الهدف . كانت مشتّتة في مختلف المجلاّت الصادرة بتونس منذ الثلاثينات من سني هذا القرن ولم يتسنّ للمؤلّف جمعها من قبل لقلّة إمكانيات النشر في ذلك العصر . فأشفق عليها من التلف وهو في ذلك كأنّه يشعر ويُشعر القارىء بأنّ سعي من بقي من ذلك الجيل إلى جمع تراثه المبعثر بين الصحف هو مساهمة في التعريف بأدب ذلك العهد الماضي القريب الذي هو منطلق الحركة الأدبيّة المعاصرة .

---

* **كان هذا التقديم تحت الطبع عندما وافانا نعي محمد الحليوي ـ رحمه الله ـ فلم نغير منه حرفا . وقد توفي م . الحليوي بالقيروان مسقط راسه في غرة سبتمبر 1978 عن احدى وسبعين سنة ودفن بمقبرة قريش بالقيروان واقيم له حفل تابين يوم 27 اكتوبر 1978 بالقيروان .**

ذلك أنّ الكتاب وثيقة تلقي بعض الأضواء على الحياة الأدبيّة بتونس قبل الحرب العالميّة الثانية وبعيدها . فالمؤلّف أحد أدباء ذلك العصر الناشطين يعلم الناس في تونس وبعض الناس في الشرق أنّه كان يؤلّف الكتب وينشر المقالات في الصحف المحلّيّة والشرقيّة ويشارك في الحياة الثقافيّة بمحاضراته في النوادي وعلى أمواج الأثير بالإذاعة التونسيّة الفتيّة آنذاك ويشدّ من أزر زملائه الأدباء الأحداث ويتحمّس لنزعاتهم الجديدة التجديديّة فكان ممّن آمن بعبقريّة الشابّي منذ بزوغها فأنس له شاعر « أغاني الحياة » ووجد فيه الخلّ الموافق والناقد الأريب والسند المتين في ما كان ينتابه من اليأس وانكسار العزيمة أحيانا . فالإلمام بنشاط محمّد الحليوي الأدبي وأفكاره ونزعاته إنّما هو إلمام بجانب من الحياة الأدبيّة لا في ربوعنا فحسب بل وفي العالم العربيّ كلّه شرقا وغربا ومهجرا لما كان بين أرجاء هذا العالم المتنائية من تجاوب تَنشر صداه مقالاتُ الصحف السيّارة التي كان يحرّرها م. الحليوي وأترابه من أدباء ذلك الجيل .

فمحمّد الحليوي بذلك شاهد عصره . ثم إنّ م. الحليوي في حدّ ذاته كاتب وأديب وناقد . وهو كذلك شاعر ثم هو معلّم يكشف لجيل المتعلّمين عليه تيّارات العصر الأدبيّة . وهو مترجم يثري الفكر الأدبيّ العربيّ بما كان يُلهِف العرب كلّهم إذّاك إلى معرفته من طرائف الأدب الفرنسي ومبتكرات مشاهير رجاله ومختلف نزعاته وموضوعاته .

فالكتاب إذن شهادة في زيادة التعريف بالحليوي وبأدبه وأفكاره . وهو شهادة بما يسجّله لنا الحليوي عن عصره فيكون بذلك كلّه وثيقة لدارس النهضة الأدبيّة ببلادنا في النصف الأوّل من هذا القرن وهو ما اقتنع به المؤلّف وصرّح به في مقدّمة كتابه (1) .

---

(1) ص 8 . على أننا قد لا نشاطر المؤلف رأيه عندما يقول (ص 9) عن هذه المقالات إنها « أدب نضال في أغلب الموضوعات وأدب توجيه وفيها نوع من الالتزام» إلا إذا ما جعل للنضال والالتزام مفهوما غير الذي نعلمه للكلمتين ولعله يشير بذلك خاصة إلى ما يسميه « قصيدة» من الشعر الحر عنوانها « البناء والتشييد » (ص ص 158—161) .

فهو إذن على دراية من دوره كأديب من أدباء تلك النهضة . وهو على دراية من قيمة ما يأتي به من شهادة تساعد على معرفة تلك النهضة إذ يقول عن كتابه هذا إنه « يتناول الحديث عن شخصيّات وموضوعات تدخل في مقوّمات ثقافتنا » (ص 9) .

فإذا ما رأينا الكتاب يضمّ مقالات في المقارنة بين ابن رشيق وبوالو Boileau أو بين الجاحظ وفلتير Voltaire وإذا ما عرّج المؤلّف وهو يدرس الخيال عند المعرّي على ذكر أناتول فرانس Anatole France فما ذلك إلاّ لرواج مؤلّفات هؤلاء الكتّاب وغيرهم من الأدباء الفرنسيّين وعلوّ صيتهم لدى الأدباء التونسيّين والعرب بصفة عامّة في ذلك العصر فكان يقرؤها من يحسن الفرنسيّة وقد يترجمها لمن لا يعرف هذه اللّغة فينتشر أدب الترجمة وينتشر الأدب المترجم ويلتهمه الأدباء الشبّان من طلبة « جامع الزيتونة » خاصّة فيتأثّروا به في أدبهم . وهكذا كان شأن أبي القاسم الشابّي عندما كان يعكف بالمكتبة الخلدونيّة على مطالعة كتب من الأدب الغربيّ المترجم يلقّح به إلهامه بعد أن خاب ظنّه في الخيال الشعري عند العرب .

فإذا ما اعتبر الناقد هذا الكتاب شهادة صارت فصوله ذات قيمة ثمينة لديه حتى ما بدا منها هزيلا . فماذا يفيد القارىء من فصل « الشمس والقمر في الشعر العربي » (ص 83—88) مثلا ؟ هو فصل قد لا يسمن ولا يغني من جوع من حيث المحتوى . لكن إذا ما نظرنا إليه باعتباره شهادة أفادنا — كما يفيدنا غيره من فصول هذا الكتاب — أنّ المؤلّف مثال من أدباء عصره الذين طغت عليهم وعلى قرّائهم النزعة الوجدانيّة فصاروا جميعا لا يعتبرون شعرا إلا ما كان تعبيرا عن العواطف . أمّا ما عدا ذلك فيعدّ عندهم ضربا من النظم بعيدا كلّ البعد عن الشعر الحقّ . وعندما يحاول المؤلّف تعرّف « مميّزات الشعر المعاصر » (ص 49—67) فإنّه يشترط فيه أن يكون « منبعثا عن تجربة عاشها الشاعر بشعوره وحواسّه » (ص 54) ويرى أنّ صدق الشعور

ضروريّ . فهي نظريـّة تحصر الشعر في ما يسمّى بالوجدانيّ الشخصيّ منه . على أنّه قد تصحب هذا الشعور فكرة أو أفكار للشاعر يبسطها . أمّا إذا استقلّت الأفكار بالقصيدة دون امتزاج بالشعور فذلك ضرب ممّا يسميه المؤلّف نثرا منظوما . ويورد نماذج عديدة من الشعر المعاصر يستشهد بها على آرائه .

ولعلّ هذا الموقف المتمثّل في طغيان الوجدان على الشعر وعلى النظريّات في الشعر في ذلك العصر يصل بأدباء ذلك الجيل إلى حدّ من الشطط خطير عندما يعتبرون – حسب تحليل الحليوي لتلك النظريّات – أنّ مميّزات الشعر المعاصر من حيث الشكل إنّما مردّها إلى الشعور والوجدان أيضا . فهو يقول : « استعاض الشعر الحديث عن موسيقى الوزن والقافية (...) بما أسموه بالموسيقى الداخليّة (...) فالقصيدة يجب أن تساير انفعالات الشاعر وأحوالـه العاطفيّة والنفسيّة صعودا ونزولا وقوة وخفوتـا خلافـا لموسيقى الشعر التقليدي المعتمد على الرّنين والترنيم الموحّد أو الإيقاعات التي توافق جميعَ أجزاء القصيدة المقامة ِ على الوزن الموحّد والقافية الواحدة » (ص 67) . وهم يرون أنه بذلك يكون التمييز بين الشعر الحرّ والشعر العمودي إذ رأوا أنّ البحور الخليليّة وأوزانها « ربّمَا كانت أضيق من أن تستوعب مشاعر الفنّان المرهفة الدقيقة أو فيض إلهامه المتدفّق » (ص 66) .

ومن خلال هذا التحليل لنزعات الشعر المعاصر ونظريّات أصحابه نتبيّن أنّ الحليوي ليس مجرّد أديب يقوم شاهدا بأدبه ودليلا بل هو في هذا الفصل وفي فصول أخرى عديدة من الكتاب ناقد يتناول قضايا الأدب في عصره بالنقد ويقارن بين أدب عصره والأدب القديم أو ينظر إلى الأدب القديم بمنظار أهل عصره وبمنظاره الخاصّ الذي قد يمتاز بمعرفته أدبا من آداب الغرب يتذوّقه ويعرّفه لأهل عصره بالترجمة ويقارن بينه وبين الأدب العربي ويقول فيهما قوله .

ولهذا النقد الأدبي عند الحليوي ألوان متعدّدة لعلّها تتكامل ولا تتنازع وإن قصّر الكتابُ عن إبراز مذهب بيّن متماسك تامّ للحليوي في النقد .

فالتأمّل في أول مقالات هذه المجموعة « نظرات في أدب المعرّي وفلسفته » (ص 10—20) يكشف لنا عن نوع من النقد يبدو موضوعيّا علميّا وهو مع ذلك انطباعيّ بل وعاطفيّ أحيانا وهو المنهج الغالب عند نقاد الأدب القدامى . فالمقالة في بدايتها كأنّها صورة من مؤلّفها الحليوي: هي مزيج من رومنطيقيّة الأديب الحسّاس ومن أدب وجدانيّ عربيّ أصيل في شكوى الناس والزمان والتسلّي بأقوال بلغاء الشعراء وحكماء الأدب . ثم تأتي نظرات وآراء للمؤلّف في شاعريّة المعرّي مع الاندفاع الجامح في الإطراء والإعجاب لكن لا بمجرّد عبارات التقرير بل وكذلك بالحجّة المبنيّة على البيت أو الأبيات يسوقها المؤلّف ليستخلص منها النتيجة المقصودة المرجوّة لأنّها توافق الحالة النفسانيّة التي كان عليها المؤلّف وبدأ حديثه بالإشارة إليها ثم استنجد على وصفها بأقوال أحد البلغاء . وهو معنى الشواهد ووظيفتها في الأدب .

ولكنّ نقد الحليوي — وقد رأينا أنّ ما قد يطلق عليه بالانطباعيّة إنّما هو ضرب من النقد الأدبيّ الكلاسيكي عند العرب — يتوخّى مناهج أخرى وطرقا موضوعيّة عديدة .

فمن أهمّ هذه الطرق المقارنة وقد اتبعها الحليوي في مقالات عديدة من هذا الكتاب في أغراض عامّة وخاصّة بين القديم والحديث والعربيّ وغير العربيّ كابن رشيق وبوالو أو الجاحظ وفلتير وبين التربين المتنافسين كحافظ وشوقي .

ومن طرقه الموضوعيّة في النقد أيضا طريقة الدراسة التحليليّة لشعر شاعر أو لتيّار من التيّارات الأدبيّة . فيها يظهر الاطلاع الواسع والمعرفة

الصحيحة و« الحسّ الأدبيّ » الذي يدلّه على خاصيّة الشاعر وموطن الوقوف عليها في شعره حتى يصل إلى وصف هذه الشاعرية وخصائصها الذاتيّة في صورة تمثّل هويّة الشاعر الأدبيّة . فمن ذلك دراساته شعر أبي شادي (ص ص 89—93) وإيليا أبي ماضي (ص ص 103—112) وأحمد شوقي (ص ص 98—102) وله عنه نظريّات وآراء ثاقبة ممتعة . وإذا ما علمنا أن المقارنة تعتمد الدراسة التحليلية الجدليّة للموازنة بين نتائجها تبيّن لنا أنّ نقد الحليوي في هذا الكتاب ينبني أساسا على الدراسة . ولا غرو فقد علمنا أنّ المؤلّف معلّم . وسمات أدب المعلّمين معروفة . فيجتمع في نقد الحليوي دراية المشغوف بالكتب (ص ص 134—142) وحدس الأديب ومنهجيّة المعلّم ويقظة الصحافي أليف المجالس المطّلع على تيّارات الأدب والفكر في المشرق والمغرب يتحسس ميول العصر وتطوّر ذوق أهله وتقلّبات تشيّعهم حتّى لنراه يقول في الحديث عن حافظ وشوقي : « لقد كان حافظ إبراهيم في نظرنا — نحن شباب 1932 — رمز الشاعر العظيم . وكنّا فريقين : فريقا يتعصّب لحافظ وفريقا يتعصب لشوقي » (ص 94) . ثم يشيم تحوّل الرياح على أهل عصره وميلها بهم عن حافظ فيقول : « أصبح [حافظ] بعيدا عنّا (...) لم يعد يرضينا ولم نعد نجد عنده غذاء لعواطفنا وأرواحنا » (ص 95) . فعندما يفيدنا نقده بمعرفة موقفه وموقف عصره من حافظ ابراهيم فإن ذلك في الحقيقة زيادة في التعريف بحافظ بتوضيح أسباب السمعة والخمول الكامنة في شعره .

ثم إنّ أثر صفات المعلّم في أدب الحليوي لا ينحصر في منهجيّة الناقد بل يظهر كذلك في جانب كبير من هذا الأدب هو الأدب التعليمي الذي يسمّيه المؤلّف « أدب التوجيه » (ص 9) . ومعروف أنّ النزعة التعليميّة أساسيّة في النقد العربيّ بل وفي جانب كبير من الأدب العربيّ عامّة . وهذه النزعة التعليميّة تظهر في هذا الكتاب في مقالات تبحث في التعليم وتاريخه

بإفريقية (2) وأخرى في شغف المؤلّف بالكتب (3) وفي مقالات في مهنة المعلّم ودوره في المجتمع (ص ص 153—157) . وقد تخرج به النزعة التوجيهيّة من ميدان الأدب إلى الوعظ والإرشاد في مقالات ذات صبغة دينيّة (ص ص 162—165 و166—171) .

ولقد ضمّ هذا الكتاب مقالات متفاوتة القيمة في مواضيع مختلفة ولعلّنا بحكم تخصّصنا او هوايتنا فضّلنا المقلات الأدبية على غيرها فبدت لنا هذه ذات شأن أكبر من شأن تلك الأخرى ولا ضير لذلك بالكتاب : فهو في محتواه شهادة وهو في صيغته وثيقة إذ هو نموذج من نوع من التأليف كان شائعا في عصره وهو تأليف المقالات الأدبيّة في مواضيع قد تتّسع إلى العلميّة والأخلاقيّة والدينيّة والاجتماعيّة وغيرها مع الاحتفاظ بصبغتها الأدبيّة الأساسيّة في الوقت ذاته . وهذا هو أدب المجلاّت والدوريّات ينتشر بسرعة بين طبقات من القرّاء عريضة متنوّعة فيحدث تيّارات أدبيّة وفكريّة يتلقّى بدوره صداها إمّا ممّن يكتب ردّا عليه وإمّا ممّا يدور حوله من حديث في النوادي والمجالس . وهي حركة أدبيّة قديمة النواة إلاّ أنّها ازدهرت ازدهارا كبيرا وأثمرت ثمارا يانعة في عصر الحليوي أي بين الحربين العالميّتين بظهور « حديث الأربعاء » فسنّ به طه حسين لأدباء العربيّة سنّة كان قد اقتبسها من الكاتب الناقد الفرنسيّ سانت بوف Sainte Beuve صاحب « حديث الإثنين » Causeries du Lundi وهذا أيضا من نزعات ذلك العصر التي كنّا رأيناها عند الحليوي في الإعجاب بالأدب الفرنسي والنسج على منواله في مذاهبه ومناهجه لإثراء الأدب العربيّ ونفخ روح جديدة عصريّة في شرايينه .

فلئن بدا الحصاد من مطالعة « مباحث ودراسات أدبيّة » لمحمّد الحليوي غير ذي وفرة فالمؤلّف — كما يقول هو عن نفسه في المقدّمة — « معدود

(2) ص ص 21—25 مقال بعنوان : « التربية والتعليم في العهد الأغلبي » .
(3) ص ص 134—142 مقال بعنوان : « في الكتب » .

من أدباء جيل النهضة الأدبيّة في الثلث الأوّل من هذا القرن فمن المفيد لتاريخ هذه النهضة أن تنشر آثاره وتعرف أفكاره في كلّ القضايا التي كانت تشغل بال أدباء تلك الفترة إلى الوقت الحاضر » (ص 8) . فقد تفطّن المؤلّف إذن إلى قيمة كتابه لمعرفة أفكاره في تلك القضايا . لكنّ معرفة هذه القضايا ذاتها واشتغال أدباء عصره بها من خلال هذا الكتاب أهمّ بالنسبة إلينا . فالكتاب إذن وثيقة ثمينة في ملف تاريخ الأدب العربي المعاصر . ثم هو كتاب زاخر بالأفكار والآراء والمواقف . منها ما يحبّذه القارىء الناقد اليوم ومنها ما قد يكون له فيه نظر . ولكنّه في كلتا الحالتين كتاب باعث على التفكير حافز لعزائم الباحثين . ثم هو كتاب ممتع القراءة بأسلوبه السيّال ، لغته النقيّة وجوّه الأدبيّ المنعش .

الشاذلي بويحيى

# طـــه حسيـــــن *

تأليف : الدكتــور حمــدي السكوت
والدكتــور مارسدن جونــز
قسم النشر بالجامعة الامريكية
بالقاهرة 1975 في 342 ص .

**تقديم : عبد الجبار بن غريبــة**

يحتوي الكتاب على مقدّمة وثلاثة فصول :

ويهتمّ الفصل الأوّل بالتعريف بطه حسين : « طه حسين : بيوجرافيّا » . بينما يهتمّ الفصل الثاني بتقييم ما نشره طه حسين : « دراسة وتقويـم » . أما الفصل الثالث فقائمات ببليوغرافية بما ألفه طه حسين ، وبما كتب عنه . ويضيف المؤلفان إلى كل ذلك قائمة بمؤلفات طه حسين مرتبة ترتيبا أبجديا في اخر الكتاب .

---

(*) ظهر هذا الكتاب في سلسلة بعنوان : «أعلام الأدب المعاصر في مصر» (سلسلة بيوجرافيـة نقدية ببليوجرافية) .

**المقدّمة (1) :**

يشير المؤلفان منذ البداية في هذه المقدّمة إلى الأهداف التي يرميان إلى تحقيقها . فغايتهما الأولى « التعريف بأعلام الأدب في مصر في القرن العشرين » وسيكون ذاك التعريف « دراسة جادّة لحياة الأديب موضوع الكتاب » و« تقويما نقديًا جادًا ومحايدًا لأهمّ أعماله ومنجزاته » .

والغاية الثانية هي تشجيع « الباحثين في الداخل والخارج على الدّرس الجادّ القائم على استخدام المصادر الأصيلة في ميدان الأدب العربي الحديث » . وفي ذلك إشارة إلى أهمية القسم الببليوغرافي في ما ستنشره هذه السلسلة من دراسات .

ويؤكّد المؤلفان أهمية العمل الذي يريدان القيام به ، والصعوبات التي اعترضت سبيلهما . ثم يوردان ما يبرّر بدءهما هذه السلسلة بطه حسين ، ويوهمنا كلامهما بأنهما سيهتمّان بتقييم ما قدّمه عميد الأدب باعتباره ممثلا لجيل معيّن كان له أثره الكبير في توجيه الثقافة والفكر العربيين في العصر الحديث (2) .

ونجد في آخر المقدّمة عرضا للأقسام التي سيشتمل عليها كل كتاب من كتب هذه السلسلة . فإلى أيّ مدى حقّق المؤلفان الغايات التي أشارا إليها في هذه المقدّمة ؟

هل كان تقييمهما لأعمال طه حسين واثاره تقييما « نقديًا جادّ ومحايدًا ؟ »

هل وفّق المؤلّفان حقيقة في تقييم مجهودات هذا الرجل باعتباره ممثلا لجيل كامل من أدباء العصر الحديث ؟

---

(1) مقدمة الكتاب موضوع هذا التقديم . الصفحتان (هـ) و(و) .

(2) نفس المرجع . المقدمة : ص (و) .

سنحاول الإجابة عن هذه الأسئلة بتقديم فصول الكتاب والتعليق على ما ورد فيها .

## 1 – « طه حسين : بيوجرافيًا »

لا يعدو هذا الفصل أن يكون استعراضا مفصّلا للأحداث التي عاشها طه حسين مع اهتمام خاصّ بالوقائع التي كان لها أثرها في تكوين شخصية الرجل من بعد ، وتأثيرها على المراحل اللاّحقة من حياته . من ذلك ذكرهما لحادثة المائدة وعمى طه حسين الذي مكّنه من فهم ما كان يعانيه رجل كأبي العلاء المعرّي (3) . كذلك تعرّض المؤلفان لولع صاحبنا عندما كان صبيا بتلك الثقافة الشعبية السماعية التي كان تلقّاها في القرية ، وتأثير ذلك في أسلوب ما كتبه من فصول عن التاريخ الإسلامي (في كتابه « على هامش السيرة » مثلا (4)) .

كذلك ذكرا تأثير الشيخ سيّد المرصفي في تكوين طه حسين إذ « وجد فيه الناقد الحادّ اللسان لعلم الأزهر وشيوخه (5) » . كذلك اتّصاله بكل من لطفي السيّد والشيخ جاويش ودورهما في « تشكيل نموّ طه حسين » والمساعدات التي قدّماها له (6) . ولا ننسى الضجة التي تلت نشر كتابه « في الشعر الجاهلي » بعد عودته مباشرة من فرنسا (7) .

هذه الوقائع ، إنما ذكرناها باعتبارها أمثلة لما اهتمّ به المؤلّفان في هذه الترجمة . ونلاحظ أنهما ألمّا بأهمّ التفاصيل في حياة طه حسين ، إلا أننا

---

(3) نفس المرجع – الفصل الأول : « طه حسين : بيوجرافيا » . ص 1 و2 .
(4) نفس المرجع ونفس الفصل . ص 3 .
(5) نفس المرجع ونفس الفصل : « الشيخ المرصفي » ص 6 .
(6) نفس المرجع ونفس الفصل : « لطفي السيد والشيخ جاويش » . ص 7 و 8.
(7) نفس المرجع ونفس الفصل : الصفحات 15/12 .

لا نجد مبرّرا لعدم اعتمادهما كتاب « أديب » باعتباره جزءاً مكمّلا لأجزاء كتاب « الأيّام » الثلاثة ، رغم أنه يتعرّض للفترة التي فتحت فيها الجامعة لأهلية المصرية أبوابها : وهذا حدث لا يشك أحد في أهمية تأثيره على مسار احياة المترجم له وتكوينه الفكري (8) .

ونحن نلاحظ ، بالإضافة إلى ذلك ، أن هذا الفصل وإن كان استعراضا حافلا بالجزئيّات والتفاصيل فإن مادته الغزيرة لم تكن موجّهة بحيث تفسّر ما انتهى إليه طه حسين ، أو تلقي الأضواء على إنتاجه ومواقفه من بعد . أي أننا نعتبر أن أهمية ذكر تفاصيل حياة أديب أو مفكر ما ، إنما تكمن في علاقة تلك « البيوغرافيا » باراء المفكر أو الأديب ومواقفه الفكرية والإجتماعية والسياسيـة .

والمؤلفان ، وإن عبّرا عن استغرابهما لعدم تحوّل هذا الطفل (مثـل أبي العلاء) إلى « إنسان عازف عن الحياة ورافض لها كلية (9) » ، فإنهما لم يصلا إلى الأسباب التي جعلت طه حسين يرسم لنفسه طريقا غير التي ألزم بها حكيم المعرّة نفسه (10) .

هي إذاً مادة غزيرة لم تنظم تنظيما واعيا ، وإنما اكتفى المؤلفان بسرد الحوادث سردا مفصلا لا يضيف شيئا ذا بال لما يعرفه عادة المهتمّون بشؤون الأدب العربي الحديث . ولعل ذلك راجع إلى ما سنراه في الفصول الموالية من بُعْدٍ عن الإلمام الواعي بإنتاج عميد الأدب العربي .

---

(8) وهذا ما ألح عليه الأستاذ المنجي الشملي مثلا في الدروس التي كان ألقاها على طلبة شعبة العربية (السنة الثانية من المرحلة الثانية) ضمن مسألة عنوانها : « الترجمة الذاتية في الأدب العربي الحديث » خلال السنة الجامعية 1973/1972 .

(9) الفصل الأول من الكتاب موضوع هذا التقديم . ص 2 .

(10) سنرى أهمية هذه الملاحظة في الكشف عن تطور طه حسين الفكري مع آخر هذا التقديم .

**2 – « طه حسين : دراسة وتقويم »**

يقسم المؤلفان هذا الفصل إلى ثلاثة أقسام :

أ ) طه حسين والأدب .

ب) طه حسين والتربيـة .

ج) طه حسين والتـاريخ .

**أ) طه حسين والأدب :**

يقـول المؤلفـان : « بالغـة ما بلغت مؤلّفـات طه حسين مـن التنـوّع والتشعّب ، ومهما كان إسهامه في مجالي التاريخ والتربية ، فلا شك أن الإضافة الثقافية الحقّة لطه حسين إنما تتمثل في مؤلفاته الأدبية ، وبخاصة تلك التي عنيت منها بدراسة الأدب (11) » .

ويأخذ المؤلفان ، انطلاقا من هذا الرأي ، في عرض « وضع الدراسات الأدبية في مصر قبل طه حسين » لينتهيا إلى أن جهوده « في الحقل الأدبي لم تكن الأولى ولا الوحيدة في تلك الحقبة » . ويقرران « أن أول إضافة حقيقية له في هذا الميدان قد جاءت مع « حديث الإربعاء (12) » .

ثم يقسم المؤلفان حديثهما في هذا الموضوع إلى قسمين : « طه حسين دارسا أدبيا » و« طه حسين مبدعا » .

والنظرة الأولى لهذين القسمين تجعلنا نتساءل عن معنى « الإبداع » كما استعمله المؤلفان : هل أن الإبداع لا يكون إلا في القصص والروايات التي تعرّضا لدراستها باعتبارها تندرج وحدها ضمن ما أبدعه طه حسين ؟ ألا نجد في النقد الأدبي وفي التاريخ وفي التربية مجالا للإبداع ؟

(11) الكتاب موضوع هذا التقديم – الفصل الثاني : « طه حسين : دراسة وتقويم » . ص 19 .
(12) نفس المرجع ونفس الفصل . ص 21 – كذلك ما جاء في الصفحتين 19 و20 .

وهذا ما يجعلنا نعتقد أن المؤلفين قد استعملا كلمة « الإبداع » في معنى ضيّق إلى أبعد الحدود ، في معنى لا يمكننا بحال من الأحوال أن نوافق عليه . ولعل الأفضل لو أنهما عنونا هذا القسم : « طه حسين قصّاصا » مثلا .

**ـ طه حسين دارسا أدبيا .**

يشير المؤلفان إلى أن طه حسين بدخوله ميدان التاريخ الأدبي قد أحدث تغيّرا جذريّا يتمثل في أمرين : أولهما أنه خرج بتاريخ الأدب من أوساط المثقفين إلى أوساط أوسع تشمل مجلس النواب ومجلس الشيوخ والجماهير العريضة من قرّاء الصحف اليومية. وثانيهما ما تميزت به مؤلفاته في هذا الميدان من « عمق » و« أصالة » و« ابتكار (13) » .

ثم ينتقلان إلى تدعيم ارائهما تلك وتقييم مدى إسهام طه حسين في ميدان الأدب ، وذلك باختيار أربعة من مؤلفاته اختيارا اعتمد محاولة مسح مختلف الفترات التي شهدها تأليفه في هذا المجال . وهذه الكتب هي على التوالي :

1 ـ « ذكرى أبي العلاء » (وهو أول كتبه ، ألفه في العقد الثاني من القرن العشرين) .

2 ـ « حديث الإربعاء » (ألفه في ما بين العقدين الثاني والثالث من هذا القرن) .

3 ـ « خصام ونقد »

4 ـ « من أدبنا المعاصر »

(وهما آخر ما نشره من دراسات أدبية ، وكان ذلك في العقد السادس من هذا القرن) .

---

(13) نفس المرجع ونفس الفصل ـ الصفحتان 21 و22 .

وإذا حاولنا تبيّن المنهج الذي اتّبعه المؤلفان في دراسة هذه المؤلفات ، لاحظنا أنهما اهتمّا بتاريخ نشر كل كتاب ، وبأقسامه ، فمحتوى كل قسم منها (14) . ولقد حاولا كذلك التمييز بين المقالات الواردة في نفس الكتاب حسب نوع الدراسات الذي يمكن أن يدرج ضمنه هذا المقال أو ذاك (15) ، كما حاولا أحيانا أخرى تحديد نوع الدراسة التي يمكن إدراج كل الكتاب ضمنها (16) ، أو هذا الجزء دون غيـره من الأجزاء المكوّنة لنفس الدراسـة (17) .

أما نقدهما لمؤلفات طه حسين الأدبية ، فيكاد يقتصر على وصف بعضها بالسطحية وعدم النّفاذ . فهما يلاحظان مثلا أن القسم الذي دُرس فيه أدبُ أبي العلاء من كتاب « ذكرى أبي العلاء » يشهد بـ« عدم تعمّق المؤلف (18) » . كذلك يقولان عند عرضهما للجزء الثالث من « حديث الإربعاء » : « نفتقد في هذا الجزء الدّرس المتعمّق والاراء الأصيلة ... وبالإضافة إلى ذلك فإن النقد هنا ... قد تميّز بالمجاملة أحيانا ، وبالتحامل أحيانا ، وبالسطحية وعدم النّفاذ إلى الجوهريّ أحيانا أخرى وبالتأثرية والإكتفاء بإصدار الأحكام اللغوية في كل الأحيان (19) » .

وبذلك فهما ينتهيان إلى أن التأثرية والعناية باللغة سمتان أساسيتان في النقد عند طه حسين (20) ، ويلاحظان أن نقده لم يتطوّر وإنما حافظ على

---

(14) انظر تقديمها لكتابي : « ذكرى أبي العلاء » ص 28/22 ، و« حديث الاربعاء » ص 37/28 . نفس المرجع ونفس الفصل .
(15) انظر دراستهما لكتاب « من أدبنا المعاصر » ص 39 و40 . نفس المرجع ونفس الفصل .
(16) انظر دراستهما لكتاب « ذكرى أبي العلاء » . ص 23 خاصة . نفس الفصل ونفس المرجع السابق .
(17) انظر دراستهما لكتاب « حديث الاربعاء » وخاصة ص 29 و33 . نفس الفصل ونفس المرجع .
(18) انظر القسم المخصص لدراسة « ذكرى أبي العلاء » ص 24 خاصة . نفس الفصل ونفس المرجع .
(19) انظر القسم المخصص لدراسة « حديث الاربعاء » ص 35 . نفس الفصل ونفس المرجع .
(20) انظر القسم المخصص لدراسة كتاب « من أدبنا المعاصر » ص 41 خاصة . نفس الفصل ونفس المرجع .

تينك السمتين حتى في اخر ما صدر له من كتب ودراسات وخاصة في كتاب « خصام ونقد » (1955) وفي كتاب « من أدبنا المعاصر » (1958) .

ومع ذلك فهما يعترفان بنجاح طه حسين في بعض المقالات النقدية بسبب تحكيمه « العقل تحكيما بارعا فيما يروى في كتب الأدب والتاريخ » وقدرته « على إخضاع الماضي بكل ما يحتويه لقوانين الحياة المعاصرة (21) » . وهذا ما جعلهما يعتبران كتابه « حديث الإربعاء » أفضل مؤلفاته في حقل الدراسة الأدبية (21) ، وإن كان « الإسهام الحقيقي » لهذا الرجل في ميدان الأدب إنما يتمثل في تاريخ الأدب (22) .

**ـ طه حسين مبدعا .**

كنا أكّدنا منذ قليل أنّ المؤلّفين قد استعملا كلمة « إبداع » في معنى ضيّق . فهما يذكران ضمن هذا القسم القصائد الشعرية التي نظمها طه حسين قبل سفره إلى فرنسا ، والروايات والقصص القصيرة (23) وحكايات « على هامش السيرة » وكتاب « الأيّام » . وهنا يتضح مرة أخرى اضطراب المقاييس التي اعتمدها المؤلفان في تبويب مؤلفات طه حسين . فهما يذكران « على هامش السيرة » ضمن هذا القسم ولكنهما لن يدرساه إلا ضمن قسم اخر هو : « طه حسين والتاريخ » .

وهذا التأليف بالذات لا يمكن أن يدرج ضمن المؤلفات التاريخية لأن صاحبه جعل من التاريخ إطار للأحداث ، فتصرّف في الروايات التاريخية إلا ما كان منها متصلا بحياة الرسول (24) .

(21) انظر القسم المخصص لدراسة « حديث الاربعاء » ص 31 و36 . نفس الفصل ونفس المرجع .
(22) انظر القسم المخصص لدراسة « من أدبنا المعاصر » ص 42 . نفس الفصل ونفس المرجع .
(23) يذكران الروايات : « دعاء الكروان » و« أحلام شهرزاد » و« شجرة البؤس » .
ومجموعات القصص القصيرة : « الحب الضائع » و« المعذبون في الأرض » ص 43 .
نفس الفصل السابق ونفس المرجع السابق .
(24) انظر القسم المخصص للتاريخ : « طه حسين والتاريخ » ص 57 . نفس الفصل ونفس المرجع .

يختار المؤلفان من بين تلك الأعمال التي ذكرناها ما يعتقدان « أنه أهمها من الوجهة الفنية وهو روايتا « دعاء الكروان » و« شجرة البؤس (25) » .

ثم يقدّمان مغزى « دعاء الكروان » والأفكار الرئيسية التي أراد المؤلّف التركيز عليها في روايته ، ويؤاخذانـه خاصة على بعض المواقف « المفتعلة » في القصة ، وعلى تضحيته أحيانا « بالتعمق في رسم الشخصية في سبيل التعجيل بإيصال الفكرة (26) » .

فهما يعيبان عليه تدخله في الأحداث وهيمنته على الشخصيات إلى حد أنه جعلها تتصرّف حسب مشيئته لا حسب ما يحتّمه عليها منطق الأحداث أو التكوين النفسي والإيديولوجي لها .

ويتعرّضان لـ« شجرة البؤس » ليدحضا القول بأنها رواية أجيال أو سيرة ذاتية . ثم ينتقلان إلى القصص القصيرة قائلين إن ظهور جيل نجيب محفوظ ونجاحه في وضع الأسس الفنية الصحيحة للقصة المصرية جعلا طـه حسيـن وتوفيق الحكيم وأمثالهما يتركون الكتابة في الرواية ويلتفتون إلـى القصـة القصيـرة (27) .

وكل ما يقوله المؤلفان بشأن القصص القصيرة إنما يتصل بمواضيعها وكيف أنها تشير بوضوح إلى وقوف أديبنا وقوفا « سافرًا ضدّ الظلم الإجتماعي الذي تتعرّض له الطبقة الفقيرة في مصر (28) » . وعلى كل فهما يؤكدان أن إنتاجه في الروايات والقصص القصيرة لا يمكن أن يقاس إلى ما قدّمه في ميدان الدراسة الأدبية عامة (28) .

---

(25) انظر « طه حسين مبدعا » ص 43 . نفس الفصل ونفس المرجع .
(26) نفس الإحالة السابقة . ص 46 — نفس الفصل ونفس المرجع .
(27) نفس الإحالة السابقة . ص 50 — نفس الفصل ونفس المرجع .
(28) نفس الإحالة السابقة . ص 51 — نفس الفصل ونفس المرجع .

ونحن نرى أن اهتمام طه حسين بالناحية الإجتماعية لا يظهر في قصصه ورواياته فحسب ، وإنما نجده في أغلب ما نشره بعد سنة 1930 ، بعد أن احتكّت أفكاره العقلانية المثالية بالواقع المصري . وسنرى ذلك مع التعليق النهائي الذي سنختتم به هذا التقديم .

## ب) طه حسين والتربية

يلاحظ المؤلفان منذ البداية أثره العميق في « الحياة الثقافية المصرية » ويعتبران كتاب « مستقبل الثقافة في مصر » أهمّ وثيقة « عن أهداف الثقافة المصرية وآمالها (29) » وإن كان قول طه حسين بانتماء مصر الثقافي إلى الغَرْب « وجهة نظر متطرّفة في ربط مصر بأوروبا (30) » .

ويشيران إلى تأثير أفكاره الملحوظ « في التطورات اللاّحقة في حقل التربية في مصر (30) » مستشهدين بعديد الإصلاحات التي أدخلت من بعد على التعليم وقد كان نادى بها طه حسين من قبل في كتابه « مستقبل الثقافة في مصر (31) » . ولذلك فهما يعتبران هذا الكتاب « مخططا شاملا ، وإن لم يكن مفصّلا ، لسياسة تربوية كاملة لمصر (31) » تَمَكَّنَ صاحبها من تحقيق بعض ما دعا إليه عندما عُيِّن مستشارًا فنيا لوزير المعارف الوفدي (1942—1944) ، وخاصة عندما أصبح وزيرًا للمعارف مع اخر حكومة وفدية (1950) .

إنّا نساير المؤلفين في اعتبار كتاب « مستقبل الثقافة في مصر » أهمّ المؤلفات التي سجّل فيها طه حسين اراءه في التربية والتعليم ، وإن كنّا نرى

---

(29) انظر : « طه حسين والتربية » ص 52 — القسم الثالث من الفصل الثاني — نفس المرجع السابق .

(30) نفس الإحالة السابقة ص 53 — القسم الثالث من الفصل الثاني — نفس المرجع السابق .

(31) نفس الإحالة السابقة . الصفحات 56/53 — القسم الثالث من الفصل الثاني — نفس المرجع السابق .

أنه سجّل بعض الملاحظات والاراء المتّصلة بهذا الموضوع في مؤلفات أخرى ، وخاصة كتابه « في مراة الضمير الحديث » (1948) ، حيث دعا إلى توفير الظروف المادّيّة الملائمة للشباب حتى يتسنّى لهم الإبداع والإبتكار (32) .

## ج) طه حسين والتاريخ

يبدأ المؤلفان هذا المحور بالتأكيد على أن كتاب « على هامش السيرة » لم يقصد صاحبه « إلى تقديم دراسة تاريخية لحياة الرسول » وإنما أراد « عرض أجزاء من تراث العرب الأدبي القديم بأسلوب يبعث فيه الحياة ويجعله مستساغًا للجماهير العريضة من القرّاء (33) » . فطه حسين إنما نسج حول بعض المادّة القديمة سلسلة من القصص « بأسلوب ناجح أطلق فيه لخياله العنان (33) » ولم يتمسك بالنصوص إلاّ فيما يتعلّق بالرسول أو بالإسلام مباشرة (34) .

وهما لا يعتبران هذا الكتاب من المؤلفات التاريخية الصميمة ، كما هو شأن كتاب « الفتنة الكبرى » بجزءيه : « عثمان » و« الشيخان » .

ويتعرض المؤلفان لمحتوى كتاب « الفتنة الكبرى » ويعتبرنا أن النظرية التي انطلق منها طه حسين في تحليل حوادث صدر الإسلام صائبة (35) ،

(32) انظر « مرآة الضمير الحديث » . نشر دار العلم للملايين – الطبعة الأولى بيروت – نيسان (أبريل) 1949 . المقال الذي عنوانه : « الحرية أولا » . من الصفحة 113 إلى الصفحة 122 . يقول طه حسين : « ثم لا تنس أنك لن تمنح الحرية للشباب حين تضع عنهم إصرهم والأغلال التي تثقلهم من التقاليد والظروف ، فقد ينبغي أن يعيش الإنسان قبل أن يكون حرا ، وقد ينبغي أن يعصم الانسان من الحرمان ليعيش ... فحرر الشباب من البؤس والجوع وهم التفكير فيما يقيم الأولاد ، وحررهم من الجهل وأتح لهم علما وأدبا وثقافة ، ويسر لهم بعد ذلك أن يعيشوا في جو سمح غير متحرج ولا متزمت .... » الصفحتان 119/118 .

(33) انظر : « طه حسين والتاريخ » من الفصل الثاني . من الكتاب موضوع هذا التقديم ص 57 .

(34) لماذا يذكران هذا الكتاب ضمن المؤلفات التاريخية ، وكذلك ضمن المؤلفات التي ظهر فيها إبداع طه حسين ؟ !

(35) نعني النظرية التي صحح فيها المؤلف بعض التصورات التي كانت موجودة عن طبيعة الحكومة الإسلامية في صدر الإسلام . فاعتبر أن هذه الطبيعة صادرة عن التفاعل القائم بين عاملين أو « عنصرين » : أحدهما بشري متأثر بالدين « تأثرا بالغا » ، الثاني أرستقراطي يعتمد « على درجة الاتصال بالرسول وعلى مدى المساهمة في خدمة الدين » . أنظر الفصل الثاني من الكتاب الذي نقدمه ص 58 و59 .

إلا أنّ المؤلّف انتهى بها إلى شيء من التبسيط والتعميم (36) . ويؤاخذانه بالإضافة إلى ذلك على « عدم تدقيقه في استخدام المراجع (36) » .

ويمكننا الآن ، بعد أن فرغنا من تقديم أهمّ ما ورد في الفصلين الأول والثاني من الكتاب ، أن نتساءل : هل كان هذا البحث جادّا ومحايدًا ! ؟

لا نعتقد أن المؤلفين أضافا شيئا جديدا في ما يتعلق بحياة طه حسين ، أو في ما يتصل بأدبه وتفكيره . بل كلّ ما قدّماه من معلومات لا يعدو أن يكون تعريفا بعميد الأدب العربي وبإنتاجه .

والأفضل في رأينا ، بالنسبة إلى تأليف من هذا النوع ، أن يحاول صاحبه دراسة مختلف مؤلّفات الأديب أو المفكّر حتى يصل إلى فهم حقيقته . ولاشك أن عملا كهذا يتطلّب دراسة منهاجية تحليلية « لأعمال الدكتور طه حسين جميعا وتلخيص نتائجها ، فضلا عن دراسة مواقفه العملية المختلفة ، ثم بلورة هذا كله في ملامح فكرية عامة هي ملامحه (37) » .

إنا نتبنّى رأي محمود أمين العالم هذا ، وإن كنّا نرى أنّ دراسة جادّة كالتي يقترحها لا تمكّننا من معرفة حقيقة الرجل فحسب ، بل إنها تسمح لنا كذلك بضبط مراحل تطوره الفكري وتحديد منزلته الأدبية والفكرية باعتباره يمثل جيلا معيّنا .

هاتان النقطتان أساسيتان في نظرنا ، ولا يمكن لأيّ دراسة أن تُعْتَبر شاملة جادّة إن لم تهتمّ بهما .

فطه حسين كان يؤمن في بداية حياته الفكرية بالعقل إيمانا يكاد يكون ماورائيا : فالعقل وحده يمكّننا من فهم الظواهر الأدبية والتاريخية مثلا ،

(36) نفس الفصل ونفس المرجع ص 59 و60 .

(37) مقال لمحمود أمين العالم : « طه حسين مفكرا » نشر ضمن كتاب : « طه حسين كما يعرفه كتاب عصره » — طبع مؤسسة دار الهلال — بدون تاريخ . الصفحات 122/136 .

ويجعلنا ننظر في القديم ونشاكّ في ما يقدّمه الشيوخ من اراء يعتبرونها حقائق ثابتة فنميّز بين الحقائق والبداهات الساذجة . ذاك موقفه في « تجديد ذكرى أبي العلاء » ، وذاك موقفه الذي جعله ناقما على الثقافة التقليدية المتهرّئة ، رافضا للقديم رفضا يكاد يكون كليّا ، في كتابيه : « في الأدب الجاهلي » و« الأيام » بأجزائه الثلاثة .

إلا أن التشكك في قيمة العقل كأداة للمعرفة وحيدة بدأ يظهر من بعد ، وخاصّة مع كتابه « على هامش السيرة » . فنحن نجده يقول متحدّثا إلى الأدباء المحدثين في مقدّمة هذا الكتاب : « وأحب أن يعلم هؤلاء أن العقل ليس كل شيء ، وأن للناس ملكات أخرى ليست أقلّ حاجة إلى الغذاء والرّضا من العقل ... (38) » .

كذلك أصبح يرى « أن القديم لا ينبغي أن يهجر لأنه قديم ، وأن الجديد لا ينبغي أن يطلب لأنه جديد ... (38) » .

هذا التطور هو الذي عبّر عنه محمود أمين العالم عندما لاحظ انتقال طه حسين من الإيمان بالعقل النظري إلى الإيمان بالعقل العملي (39) . أي أن طه حسين عاد من فرنسا مؤمنا بالعقل إيمانا لا حدّ له ، إلا أنه مع احتكاكه بالواقع واصطدامه بمجتمعه أخذ يخفّف شيئا فشيئا من حدّة إيمانه السابق فأخضع العقل للواقع ، وكان ذلك التحوّل الهامّ في تفكيره .

هذا التطوّر يؤكده محتوى مؤلفات هذا الأديب . فمنذ عودته إلى مصر رأيناه يعبّر عن تمرّده على الأزهر ، وعلى طرق التدريس والموادّ التي كانت تُدرَّس بهذه المؤسسة التعليمية . فكان نقده الجريء لثقافة علماء الأزهر النقلية (40) .

(38) مقدمة كتاب « على هامش السيرة » الجزء الأول . الصفحة (ي) – طبعة دار المعارف بمصر 1952 .

(39) انظر المقال الذي كنا أشرنا إليه في الملحوظة رقم 37 .

(40) ذاك أهم ما جاء في كتابي : « في الأدب الجاهلي » و« الأيام » .

وهذا ما جعل شيوخ الأزهر يقفون في وجهه ويجرّون وراءهم الجماهير مطالبين برأس الملحد المارق صاحب كتاب «في الشعر الجاهلي» . ذاك موقف الجماهير المصرية من طه حسين سنة 1926 . إلا أن هذا الموقف سيتطوّر ، فنجدهم يساندونه سنة 1932 ونجد الطلبة يضربون احتجاجا على عزل اسماعيل صدقي (رئيس الحكومة أنذاك) لعميدهم الذي رفض التحرير في جريدة «الشعب» لسان الحكومة القائمة .

وإنما تطوّر موقف الجماهير المصرية لأن طه حسين نفسه قد تطوّرت مواقفه . ولعل من يتصفّح عناوين الكتب التي أصدرها ابتداء من سنة 1932 يدرك معالم هذا التطور . فلقد نشر صاحبنا كتابه «على هامش السيرة» بأجزائه الثلاثة بين سنتي 1933 و1938 ، و«الفتنة الكبرى» بجزءيها : «عثمان» سنة 1947 و«علي وبنوه» سنة 1953 ، و«الوعد الحق» سنة 1949 ، و«مرآة الإسلام» سنة 1959 ، و«الشيخان : أبو بكر وعمر» سنة 1960 (41) .

ويمكننا أن نضيف إلى ذلك كله أن علاقة طه حسين بالأحزاب السياسية المصرية قد تطوّرت هي الأخرى عما كانت عليه قبل سنة 1932 . فبعد أن كان مرتبطا بحزب الأمة ، ذلك الحزب البعيد بمبادئه وغاياته السياسية عن الجماهير المصرية ، معاديا لسعد زغلول ولحزب الوفد ، نجده يقترب شيئا فشيئا من حزب الوفد حتى يُعَيَّن وزيرا للمعارف في اخر حكومة وفدية سنة 1950 (42) .

وهكذا فطه حسين قد تطوّرت مواقفه الفكرية والسياسية تطوّرا جذريا جعله بعد الإيمان بأن التجديد الفكري يمثل الطريق الوحيدة للنهوض بالأمّة ،

---

(41) اعتمدنا في هذه التواريخ على القسم البيبليوغرافي من الكتاب موضوع هذا التقديم .

(42) انظر مقال : «طه حسين والأحزاب السياسية» لرجاء النقاش من كتاب : «طه حسين كما يعرفه كتاب عصره» . الصفحات 213/190 .

يصبح مؤمنا بضرورة التجديد الإجتماعي ، منطلقا في ذلك من الإسلام (43) .

فالدّراسة الجدّية في نظرنا هي تلك التي توصلنا إلى رسم الخط البياني لتطور طه حسين الفكري ، وإلى كشف مكانته الحقيقية في الفكر العربي الحديث .

إنه أحد أولئك الذين اتّصلوا بالثقافة الغربية وتمثّلوها تمثّلا صحيحا . أولئك هم أبناء جيل الروّاد الذين تلقّوْا تكوينا مزدوجا فلم يتمكّنوا من التنكّر للثقافة التقليدية ولم يسلموا من التأثر بالثقافة الغربية .

إنه الجيل الذي يمثّل التلاقح بين الفكر الديني الذي يرى الله محورا للكون ، والفكر الإنساني في مرحلته الأولى (44) ، تلك المرحلة التي آمن فيها المثقفون الأوروبيون بالإنسان الفرد القادر على تغيير وجه التاريخ .

فكان طه حسين ممثلا لمرحلة انتقالية عاشها الفكر العربي في العصر الحديث ، بين الفكر الديني والفكر الإنساني .

فالمؤلفان لم ينتهيا إلى تكوين نظرة شاملة لأهمّ ما جاء في أعمال طه حسين ومواقفه اليومية . ولعل ذلك راجع إلى أنهما أرادا التعريف بطه حسين ومؤلفاته لتقديم القائمات البيبليوغرافية التي قاما بجمعها . ويبدو لنا أن القسم البيبليوغرافي من هذا الكتاب أهمّ الأقسام وأكثرها نفعا للباحثين والدّارسين .

---

(43) انظر خاصة مؤلفاته : « دعاء الكروان » (1941) و« المعذبون في الأرض » (1949) و« مستقبل الثقافة في مصر » (1938) و« مرآة الضمير الحديث » (1948) .

(44) باعتبار أن التفكير الإنساني مر بمرحلتين :
— الأولى التي تقوم على الإيمان بالإنسان ومثلها خاصة (نيتشه) .
— والثانية التي بدأ معها الشك في الإنسان ، ومثلتها الفلسفة الوجودية وخاصة الفلسفة التي تؤمن بالعبث

3 — « طه حسين : ببليوجرافيا »

لقد حاول المؤلّفان في هذا الفصل أن يجمعا كلّ ما كان نشره طه حسين وكلّ ما نُشِر عنه من دراسات ومقالات . والملاحظ أنهما وُفقا في ذلك إلى حدّ كبير ، وإن أهملا مقالا وحيدا له ، ولم يذكرا بعض المقالات التي تناولت بالبحث بعض جوانب أدبه وتفكيره .

وسنبدأ بذكر ما عثرنا عليه من تلك المقالات التي نشرت قبل موفّى سنة 1973 باعتبار أن المؤلّفين قدّما كتابهما للطبع خلال سنة 1974 . هناك إذًا مقال وحيد كان نشر لطه حسين ولم يذكره المؤلفان وهو :

TAHA HUSAYN : Tendances religieuses de la littérature égyptienne d'aujourd'hui dans : « l'Islam et l'Occident ». Cahiers du Sud (MCMXLVII) 1947, pp. 235/241.

أما المقالات التي نشرت عن طه حسين قبل سنة 1974 ، فنوردها مرتبة حسب تواريخ صدورها ذاكرين ما كان منها باللغة العربية ثم ما كان منها بإحدى اللغات الأجنبية .

## مقالات ضمن دراسات

1 — الدكتور عطيّة عامر : دراسات في الأدب العربيّ الحديث منشورات دار المغرب العربي . تونس 1970 .
المقال بعنوان : « لغة وأسلوب طه حسين في الأيّام »
(محاضرة ألقيت باللغة السويدية في جامعة استكهولم في 6 سبتمبر 1967) ص 157/135 .

2 — FRANCIS RAYMOND : Aspects de la littérature arabe contemporaine - Dar Al-Maaref. Beyrouth 1963.
(عدة مقالات عن طه حسين : الصفحات 97/11) .

3 — JEAN LECERF : Reflexions sur les renaissances linguistiques en relation avec la carrière littéraire de Taha Hussayn, in « Mélanges » de Marcel Cohen. Paris-Mouton 1970.

4 — pp. 99/106/« A Modern Arabic biography of Muhammad » (a critical study of Muhammad Hussayn Haykal's Hayat Muhammad). By Antonie Wessels. Leiden. E.J. Brill 1972. pp. 6/10.

## أحاديث صحفية

— مجلة الإذاعة بتاريخ 15 فيفري 1965 . السنة السادسة . العدد 142 . تونس حديث مع الدكتور طه حسين أجراه الهادي السفاري ص 27/26 ثم 48 .

## مقالات نشرت في دوريات

1 — وداد شمّامة : طه حسين المجدّد والأديب من خلال الأيّام . مجلة الفكر . السنة الثانيـة — العدد الثالث . ديسمبر 1956 . الصفحات 23/16 .

2 — الدكتور أحمد زكي كمال : الفيلسوف الفنّان ... صاحب البصيرة والإرادة : طه حسين .
مجلة الهلال . العدد الرابع . السنة 81 . أفريل 1973 .
الصفحات 47/40 .

3 — محمد فرج الشاذلي : بين طه حسين والمسعدي .
مجلة الفكر . السنة 18 . العدد 10 . جويلية 1973 .
الصفحـات 11/4 .

4 — محمد عبد الغني حسن : أصحاب الأساليب الحديثة .
مجلة الهلال . العدد 9 . السنة 81 . سبتمبر 1973 .
الصفحـات 97/84 .

5 ــ غالي شكري . مقال بزاوية « وجهة نظر » عن طه حسين نشر في مجلة « البلاغ » اللبنانية بتاريخ 15 نوفمبر (تشرين الثاني) 1973 .

6 ــ عدد خاص من مجلة « الوفاء » عن طه حسين .
السنة 3 . العدد 12 . تونس ديسمبر 1973 .
(ستة عشر مقالا) .

7 ــ المنجي الشملي : طه حسين (1889ــ1973)
حوليات الجامعة التونسية . العدد العاشر . 1973
الصفحـات 20/15 .

8 ــ مقال لم يذكر اسم صاحبه : « طه حسين » : رجل أعطى للأدب العربي أبعاده العالمية واقترن اسمه بتاريخ الفكر المعاصر .
جريدة « العمل » التونسية . السنة 18 . العدد 5648 الثلاثاء 30 أكتوبر 1973 . ص 6 .

9 ــ صالح الحاجّة : طه حسين في رحلة الأيّام .
ــ المقـال الأوّل : «الخروج من القرية وبداية المتاعب». جريدة « الصباح » التونسية . الاربعاء 31 أكتوبر 1973 . ص 7 .
ــ المقال الثاني : «العودة إلى مصر وتفجير القنبلة». نفس الجريدة الخميس 1 نوفمبر 1973 . ص 7 .

10 — R.C. : « Tahat Hosayn » dans E.T.I. (en terre d'Islam) septième année. N° 54. Mai, juin 1932. p.p. 153/157.

11 — PAULHE JACQUELINE : « Taha Husseïn : l'appel du karaouan » dans « Consciences algériennes » N° 2. Fév. Mars 1951. p.p. 71 et 72.

12 — ZERROUKI : « Un écrivain oriental de langue française » dans « Journal des Instituteurs » AF d N, 5. 1952. p.p. 289/290.

13 — NADRA ABDEL-HALIM WAHDAN : « Literatura infantil en Egipto » Instituto Hispano-Arabe de Cultura. Collection de Autores arabes contemporaneos. N° 8. Madris 1972 p.p. 35/38.

14 — PERLMANN : « the memoirs of Taha Husayn » dans « Bibliotheca orientalis » Tome XXX N° ½ Janvier/Mars 1973. Leiden p.p. 13/15.

15 — STOUKY ABDALLAH : « Taha Husseïn ou l'étincelle du Silex » Lamalif. N° 61, décembre 1973. p.p. 40/43.

وقد رأينا من المفيد أن نضيف إلى ما ذكرناه قائمة بما كتب عن طه حسين ونشر ابتداءً من سنة 1974 مما لم يكن بإمكان المؤلفين إدراجه ضمن القائمات التي قدّماها في كتابهما .

## مجموعة مقالات أو دراسات كاملة عن طه حسين

1 — غالي شكري : ماذا يبقى من طه حسين
بيروت . سبتمبر 1974 . دار المتوسط للنشر والتوزيع .
(مجموعة مقالات عن طه حسين) .

2 — الدكتور محمد الدسوقي : طه حسين يتحدث عن أعلام عصره .
تونس . الدار العربية للكتاب 1975 .

3 — MEFTAH TAHAR : « Taha Hussayn : sa critique littéraire et ses sources françaises ». Tunis. Maison arabe du livre 1976.

## مقالات ضمن دراسات

1 — الحبيب الجنحاني : من قضايا الفكر
نشر الشركة التونسية للتوزيع . تونس 1975
عنوان المقال : « طه حسين المؤرّخ » . ص ص 187/151 .

2 — علاء الدين وحيد : مسرحيات في الوهج والظل .
ضمن سلسلة « كتاب الهلال » . القاهرة . يونية (جوان) 1975
عنوان المقال : « طه حسين وصفحات جديدة من أيّامه »
الصفحـات 156/151 .

3 — **KILPATRICK HILARY** : « The modern egyptian novel » (a study in social criticism) published for the middle east centre St Anoy's College. Oxford by Ithaca Press. London 1974.
وعنـوان المقـال : « The novels of Taha Husseïn » p.p. 35/41.

## مقالات نشرت في دوريات

1 — أنور الجندي : المعارك الأدبية بين طه حسين وكتّاب العصر
مجلة الهلال . العدد 1 . السنة 82 (جانفي 1974)
الصفحـات 127/116 .

2 — ناجي نجيب : طه حسين وفرانز كافكا
مجلة « فكر وفن » . الشهر 11 . رقم 23 . السنة 1974
الصفحـات 67/62 .

3 — نجـاح العطّـار : مراجعـة نقديّـة لعدد طه حسيـن من « المعرفة »
المعرفة (دمشق) 155 . جانفي 1975
الصفحـات 66/52 .

4 — أحمد حسين : طه حسين والدراسات الإسلامية
مجلة الثقافة (القاهرة) . السنة 2 . العدد 19 . أفريل 1975
الصفحـات 10/7 .

5 ــ البشير بن سلامة : طه حسين بين الكلام واللغة
مجلة الفكر . السنة 20 . العدد 7 . أفريل 1975
(الذكرى الأولى لوفاة طه حسين)
الصفحـات 16/4
وأعيد نشر نفس المقال بمجلة « الموقف الأدبي » 58/57
كانون الثاني/شباط 1976
الصفحـات 60/51 .

6 ــ الدكتور محمد طه الحاري : المرحلة الأزهرية في حياة طه حسين
مجلة الثقافة (القاهرة) . السنة 2 . العدد 22 . جويلية 1975
الصفحـات 24/19 .

7 ــ عبد السلام المسدّي : ملحمة الذات في أيام طه حسين
مجلة « القلم » تصدرها اللجنة الثقافية الجهوية بصفاقس . السنة 2 .
العدد 3 . جويلية/أوت/سبتمبر 1975
الصفحـات 50/39 .

8 ــ خليل محمد الشيخ خليل : محاولة لقراءة جديدة لكتاب « أديب »
لطه حسيـن
مجلة الموقف الأدبي . السنة 5 . العدد 6 . تشرين الأول (أكتوبر) 1975
الصفحـات 94/91 .

9 ــ الطيب برغوث : طه حسين والثورة الجزائرية
مجلة الثقافة (الجزائر) . السنة 5 . العدد 29 . أكتوبر/نوفمبر 1975
الصفحـات 33/29 .

10 ــ فؤاد دوّارة : مدخل لدراسة طه حسين
عـالم الفكـر (مجلـة تصدر بالكويـت) المجلـد 6 . العـدد 3 .

أكتوبر/نوفمبر/ديسمبـر 1975
الصفحـات 284/229 .

11 ــ الدكتور محمد حسن الزيات : طه حسين وروايته التي لم تتمّ
مجلة الطليعة . العدد 12 . السنة 11 . ديسمبر 1975
الصفحـات 167/164 .

12 ــ محمد عبد الغني حسن : ثقافة اليونان والرومان وأثرهما في طه حسين
مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق (مجلة المجمع العلمـي العربي سابقا)
ــ الجزء الأوّل . المجلد 51 . كانون الثاني 1976
الصفحـات 60/45 .

ــ بقية المقال بالجزء الثاني . المجلد 51 . نيسان (أبريـل) 1976
الصفحـات 314/295 .

13 ــ الدكتور يوسف حسن نوفل : طه حسين شاعرا
مجلة الهلال . فبراير 1976
الصفحـات 87/80 .

14 ــ الدكتور محمد زكريا عناني : كتاب الأيام بين الرواية والسيرة الذاتية
مجلة الكاتب . السنة 16 . العدد 182 . مايو 1976
الصفحـات 19/8 .

15 ــ الدكتور محمد طه الحاجري : طه حسين والقيم الجامعية
مجلة الثقافة (القاهرة) . السنة 4 . العدد 37 . أكتوبر 1976
الصفحـات 35/28 .

16 ــ رجاء النقاش : طه حسين في قفص الإتـّهام
تحت عنوان « قضية الشهر » من مجلة الهلال . ماي 1977
الصفحـات 185/152 .

17 — CAMBELL ROBERT : Taha Hussayn (1889-1973). Cemam Reports. Summer and Autumn 2/73. Center for the Study of modern arab-world; Saint Joseph's, University. Beirut 1974. p.p. 85/94.

18 — BERRADA MOHAMED : « Itinéraire et problématique de la culture arabe moderne - Lamalif N° 68. Janvier/Février 1975. p.p. 32/41.

كذلك رأينا من المفيد أن نشير إلى بعض المحاولات الأخرى التي سعى أصحابها إلى وضع قائمات ببليوغرافية عن طه حسين :

I - MIDEO : « Mélanges » de l'Institut dominicain d'études orientales du caire n° 8. Dar Al-Maaref (1964/1966) « liste bibliographique des Œuvres de Taha Husseïn » pp. 455/456.

2) « قائمة الأعمال المنشورة لطه حسين »
مجلة الطليعة (القاهرة) . المجلد العاشر . جانفي 1974
الصفحات 178/176 .

(3 R.G. KHOURY : « Taha Hussayn (1889-1973) et la France » (Notes bibliographiques commentées). Arabica. Tome XXII. Octobre 1975. Fascicule 3 p.p. 225/266.

(4 « Bibliography of Taha Hussayn » dans : Journal of Arabic literature. Vol. VI E.J. Brill. Leiden 1975. p.p. 141/145.